OTTO WEININGER

ÜBER DIE LETZTEN DINGE

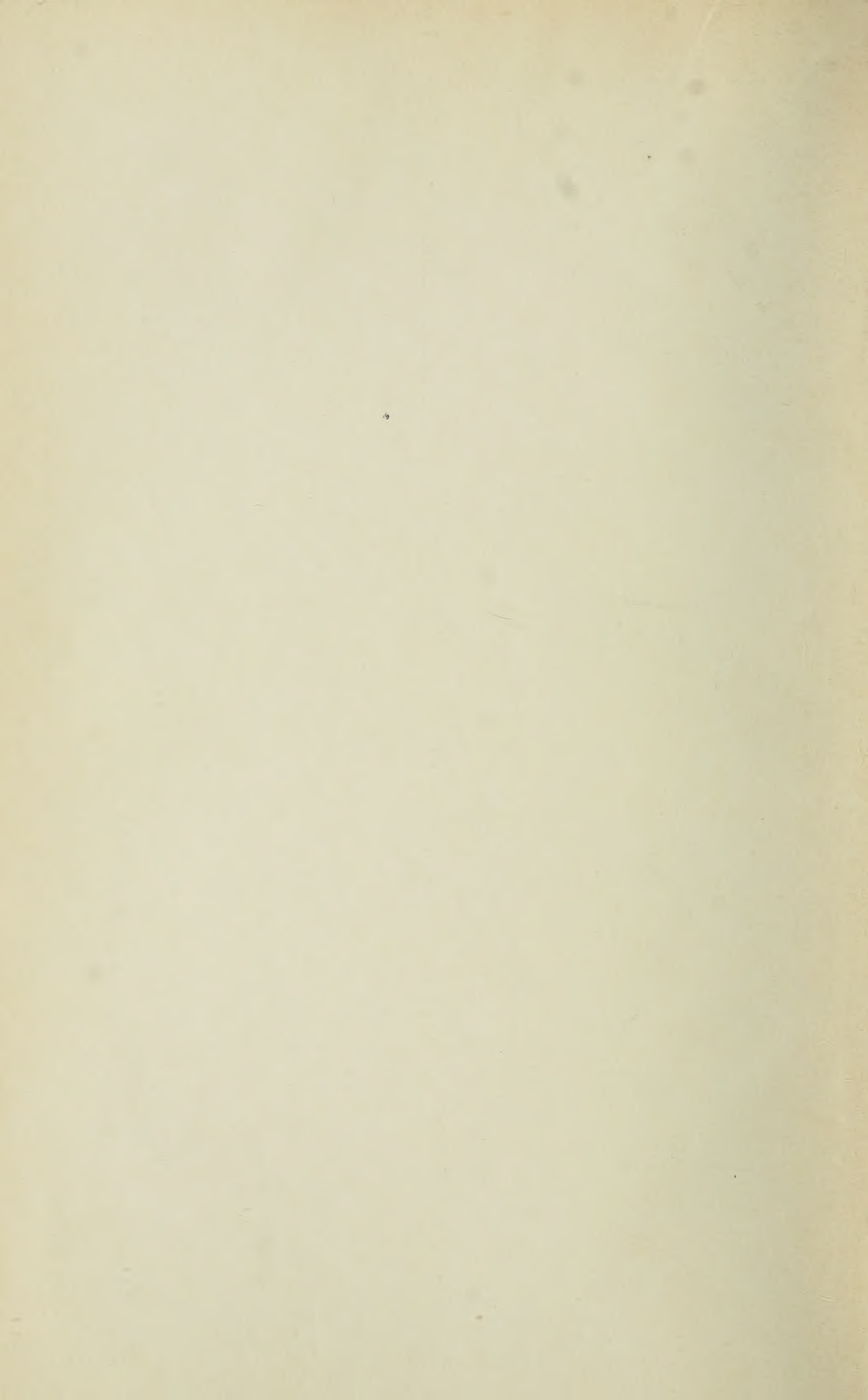
MIT EINEM BIOGRAPHISCHEN VORWORT VON MORIZ RAPPAPORT



WIEN UND LEIPZIG
WILHELM BRAUMÜLLER
K. U. K. HOF- U. UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
1904





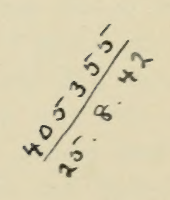


ÜBER DIE LETZTEN DINGE.

Dr. OTTO WEININGER

ÜBER DIE LETZTEN DINGE

MIT EINEM BIOGRAPHISCHEN VORWORT VON MORIZ RAPPAPORT





WIEN UND LEIPZIG
WILHELM BRAUMÜLLER
K. U. K. HOF- U. UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
1904

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Vorrede.

Motto: Jedes wahre, ewige Problem ist eine ebenso wahre, ewige Schuld; jede Antwort eine Sühnung, jede Erkenntnis eine Besserung.

Weininger.

Das Kreuz in Golgatha kann dich nicht von dem Bösen,
Wo es nicht auch in dir wird aufgericht', erlösen.

Angelus Silesius.

Otto Weininger wurde am 3. April 1880 als das zweite Kind eines Kunsthandwerkers in Wien geboren. Er war ein fröhlich angelegter Knabe und beteiligte sich gern und häufig an den Jugendspielen; ziemlich früh machte sich ein heftiger Wissensdrang bei ihm bemerkbar. Im Gymnasium eilte er durch die eifrige Lektüre historischer, literarischer und philosophischer Schriften seinem Alter weit voraus. Zu dieser Zeit interessierte er sich am meisten für Philologie; er trug sich auch mit dem Gedanken, Philologe zu werden. (Im ganzen lernte er fünf moderne Sprachen: Französisch, englisch und italienisch beherrschte er vollkommen, war auch sehr belesen in den Literaturen dieser Völker; spanisch und norwegisch verstand er recht gut.) Der Sinn für Naturwissenschaften und für Mathematik erwachte erst später, als er die Universität besuchte. Daselbst beschäftigte er sich am eingehendsten mit Biologie und Physiologie;[1] Physik interessierte ihn sehr, doch konnte er dem praktischen Arbeiten im Laboratorium keinen Geschmack abge-

[1] Er hat auch einmal ein Gehirn seziert.

winnen. Er trieb auch viel Mathematik (Differentialgleichungen, Zahlentheorie), kam aber in der letzten Zeit sehr davon ab. Eine lebhafte Abneigung gegen alles „Formale“ trat bei ihm ein; er verlangte immer mehr nach „Erfülltheit“.[1] — Er hörte übrigens Vorlesungen aller Fächer auf der philosophischen Fakultät; seine Arbeitskraft war eine kolossale, so wie es nur eine besonders starke Konstitution ermöglichte.

Von sehr großer, hagerer Statur, ohne besondere Muskelkraft, besaß er doch eine äußerst zähe Gesundheit. Seine Nerven überwanden alle Anstrengungen, wenn er auch viel Nervöses in seinem Wesen hatte, wenn er auch ein tiefes Verständnis für die Neurasthenie besaß. Neurasthenisch war er nicht, auch zum Irrsinn war keine ausgesprochene Disposition vorhanden. Nur unter schweren Herzkrämpfen und unter epileptischen Anfällen hatte er öfters zu leiden; die ersteren stellten sich immer nach großen psychischen Aufregungen ein.

In der Entwicklung seiner philosophischen Anschauungen sind große Umwandlungen zu verzeichnen. Anfangs war er ein begeisterter Anhänger von Avenarius; auch Mach schätzte er damals sehr hoch. Den Gottesbegriff lehnte er mit Entschiedenheit ab. Aber das änderte sich bald. Den Umschwung führten ethische Probleme herbei, welche immer mehr und mehr Besitz von ihm ergriffen: und als er klar erkannte, daß der Schlüssel zur Lösung des Welträtsels in der Ethik zu suchen sei, wandte er sich naturgemäß ab von einer Philosophie, welcher „Gut und Böse“ gar nicht einmal Problem geworden war. Er wurde Kantianer, und bei Kant ist er, von einer einzigen Anschauung abgesehen, bis zu seinem Lebensende verblieben.

Noch höher beinahe als Kant schätzte er Plato; diese beiden Philosophen liebte und verehrte er wegen ihres vollkommenen, extremen Dualismus. Auch traf er bei Plato sowohl wie bei Kant seine innerste Überzeugung wieder: daß das tiefste Wesen aller Dinge der Ethik angehören müsse. Von anderen Philosophen schätzte er Plotin, Augustinus, Pascal, Schopenhauer,

[1] Was er z. B. in der Musik Richard Wagners fand, den er darum den unmathematischesten Musiker nannte.

Nietzsche.[1] Schopenhauer, Nietzsche und Fechner warf er allerdings vor, daß sie nicht den Wert (d. h. das Gute und Wahre), sondern Lust und Schmerz für das letzthin Reale halten; er nannte das „die Weltanschauung des Neurasthenikers.“

Ich will nunmehr versuchen, das Verhältnis Weiningers zur Musik zu beschreiben. Er war sehr musikalisch, insbesondere hatte er ein fabelhaftes musikalisches Gedächtnis; er selbst spielte kein Instrument. Er war in extremem Grade Musikpsychologe: d. h. er fühlte bei jeder einzelnen Melodie irgend ein psychisches Phänomen, eine landschaftliche Stimmung, welche eindeutig und bestimmt dieser Melodie zugeordnet schien; so daß er z. B. von einem Motiv der Willensstärke, von einem Motiv des Herzschlages, von einer Melodie der Kälte im leeren Raum sprechen konnte. Diese Visionen waren aber keineswegs auf Gefühle und Stimmungen beschränkt; sie erhoben sich sehr oft zum Anblick der höchsten und allgemeinsten Probleme. Probleme können selbstverständlich musikalisch auch nur durch ihren Stimmungsgehalt wiedergegeben werden; und der ist bald stärker, bald schwächer, ganz in dem Maße, als die Probleme wirklich erlebt werden. Das war freilich hier im denkbarst stärksten Grade der Fall; und so empfand Weininger mit großer Bestimmtheit in diesem Motiv den spielenden Monismus, in jenem die resignierte Trennung vom Absoluten, in einem dritten die Erbsünde u. s. w. — Sein Lieblingskomponist war Richard Wagner; ihn hielt er für den größten Künstler der gesamten Menschheit. Zwar hatte er noch in der Avenarius-Periode ziemlich geringschätzig geäußert, daß „Wagner anhören müsse, wer Psychologe werden wolle.“ Aber in der großen Umwandlung, die er etwa zwei Jahre vor seinem Tode mitmachte, änderte sich auch das gewaltig. Er hielt nunmehr Tristan für eines der größten Kunstwerke der Welt; am allerhöchsten[2] schätzte er textlich den Parsifal,

---

[1] Nietzsches Ethik nahm er zwar nicht sehr ernst, den Zarathustra aber schätzte er seiner grandiosen Naturstimmungen wegen außerordentlich hoch.

[2] Er fühlte das Bedürfnis, alle großen Männer und Kunstwerke auf das genaueste zu werten; so verlangte es sein unablässiges Streben nach Klarheit.

musikalisch den Siegfried (besonders dessen III. Akt). Das Vorspiel zu diesem Akte erregte stets seine Bewunderung; da fand er sein innerstes Erlebnis ausgedrückt: „den Kampf zwischen dem All und dem Nichts, zwischen Kosmos und Chaos, die größte Alternative der Welt; und der Aufruhr der ganzen Natur in diesem Kampfe.“ — Sehr viel bedeutete die Melodie „Siegfried, Herrlicher, Hort der Welt“ für ihn. — Aber dies alles trat zurück gegen die ungeheure Wirkung, welche das sogenannte „Liebeswonne-Motiv“ („Du Wecker des Lebens, siegendes Licht!“) auf ihn ausübte. Nach einer Siegfriedvorstellung sagte er einmal, er begreife nicht, wie — nach dieser Melodie — das Haus noch stehen bleiben könne. Noch in der verzweifelten Stimmung seiner letzten Lebenstage wurde er von dem Motiv — er selbst nannte es „die Resorption des Horizontes“ (weil der ganze Horizont hier gleichsam umarmt, verschlungen wird) — aufs furchtbarste erschüttert. Vor der zunehmenden Verdunkelung seiner Gemütsstimmung tat sich noch einmal ein weiter offener blauer Himmel auf; dem umdüsterten Auge erstrahlte noch einmal das „siegende Licht.“ — Sonst will ich noch das Regenbogen-Motiv (Rheingold) erwähnen, welches ihm etwas von der „Freiheit des Objektes“ zu enthalten schien; auch dieses schätzte er besonders hoch. — Die Walküre empfand er als krankhaft. — Einige musikpsychologische Bemerkungen über Wagnersche Melodien, die ihm besonders nahe gingen, hat er übrigens selbst in diesem Buche zur Sprache gebracht.

Nächst Richard Wagner verehrte er Beethoven am meisten. Er hielt Beethoven für ein Genie, dessen Gefahr das Verbrechen gewesen ist, wie Knut Hamsun, Kant, Augustinus. Die Gefahr des Bösen, die Sehnsucht nach Reinheit, das furchtbare Leiden und der gewaltige Kampf waren es, die ihn bei Beethoven anzogen; vor allem aber jene merkwürdige, verklärte Freude, deren Beethoven allein fähig war — er nannte sie „die gerettete Freude.“ (Dabei dachte er besonders an das Adagio aus der IX. Symphonie, die Stelle in B-dur.) — Von den Mozartschen Opern schätzte er den Don Juan am höchsten; Mozart, Bach und Händel waren die — in seinem weiteren Sinne — frömmsten

Komponisten.[1] Als die Gefahr Bachs sah er das Chaos an; die Gefahr des Händel sei Zweifel an der Allmacht Gottes gewesen. Aus der modernen Musik schätzte er das Lied der Solveig in Griegs Peer-Gynt-Suite besonders hoch; er nannte dessen A-dur-Melodie „die größte Luftverdünnung, die jemals erreicht worden sei.“ — Die sogenannte „leichte Musik“ war ihm entweder gleichgültig oder (wie z. B. alle Walzer) direkt antipathisch.

Ich will nun einiges über das Verhältnis Weiningers zur Natur anführen. Er besaß eine ungeheuer starke, sehr differenzierte und sehr umfassende Naturempfindung; hier zeigte sich recht eigentlich seine durchaus universelle Veranlagung. Das höchste für ihn war der Sonnenuntergang (der ihm wahrscheinlich das Erlöschen des göttlichen Lichtes beim Sündenfall symbolisierte). Alle Erscheinungen des Lichtes wirkten sehr stark auf ihn; am stärksten der Anblick des Feuers, das er als den Ausdruck des Bösen, der Vernichtung empfand. Auch für das Wasser in allen seinen Formen hatte er viel Sinn. Die Quelle bedeutete ihm die Geburt, der Fluß das apollinische und das Meer das dionysische Prinzip. Überhaupt wurde alles Sichtbare als das Symbol einer ethischen und psychischen Realität aufgefaßt. Nicht als ob sich jede Empfindung gleich in abstrakte Reflexion umgesetzt hätte; sondern das intensivste Naturerlebnis war ihm eins mit einer sicheren Erkenntnis über die Bedeutung dieses Phänomens für das Universum. Mit der Form und der Farbe zugleich erschaute er die sittliche Potenz, die Idee, die sich dort materialisiert hatte. So ward ihm alles Sinnliche zum Symbol eines Geistigen. „Alle Tiere sind Symbole verbrecherischer, alle Pflanzen Symbole neurasthenischer Phänomene im Menschen“ (Letzte Aphorismen). In dieser Symbolik traf sich seine Intuition mit der idealistischen Philosophie. „Die Welt ist meine Vorstellung“ —, somit kommt allen Erscheinungen nur soweit Realität zu, als sie Symbole jener zweiten Welt sind, die

[1] Man lese die Stelle über die Arten der Frömmigkeit in „Geschlecht und Charakter“ (1. Auflage, S. 433) nach. Da heißt es unter anderem: „Frömmigkeit braucht nicht in ewiger Betrachtung vor dem Weltganzen zu stehen (so wie Bach vor ihm steht); sie mag (wie bei Mozart) als eine alle Einzeldinge begleitende Religiosität sich offenbaren.“

uns in verschiedenen Gestalten hier entgegentritt: als das höhere, ewige Leben; als das zeitlose Sein, als die intelligible Welt, als das Transzendente, als das höchste Reale u. s. w. — Sein erstes Symbol-Erlebnis war die Vision vom Licht als dem Ausdruck der Sittlichkeit; er schloß daraus, daß die Tiefseefauna die Inkarnation von verbrecherischen Prinzipien sein müsse, da sie den Aufenthalt so fern vom Licht gewählt hat. — Die erkenntnistheoretische Begründung dieser Ansichten hat er nicht gegeben; er dürfte auch kein starkes Bedürfnis danach gefühlt haben, da ihn sein extrem anthropozentrischer Standpunkt jedes Zweifels an der objektiven Richtigkeit derselben enthob. Die Welt ist ihm der Ausdruck des Menschen, der Mensch das korrespondierende Subjekt des Objekts „Welt". Es ist die alte Lehre vom Menschen als dem Mikrokosmus,[1] die hier wieder einmal fruchtbar geworden ist. — Die Universalität seiner Naturempfindung war erstaunlich; er empfand das Hochgebirge so stark als das Meer, er sehnte sich nach dem Norden ebensosehr als nach dem Süden. Er fühlte stets ein starkes Reisebedürfnis. — In der letzten Zeit wirkten Durchblicke durch enge Öffnungen auf hell beleuchtete Fernen am stärksten auf ihn.

Ich will nunmehr versuchen, das eigentliche Wesen Weiningers, den Kern seines Seins, zu erklären; dabei sollen auch die Motive des Selbstmordes klar hervortreten. **Otto Weininger verstehen, heißt soviel als den Dualismus[2] und seine Projek-**

---

[1] Ich komme später noch einmal kurz auf dieses Thema zurück.

[2] Das Wort „Dualismus" wird in verschiedenem Sinne gebraucht; man spricht von einem psychophysischen und von einem ethischen Dualismus. Der erstere beschreibt das Verhältnis von Leib und Seele, wie es Natur und Erfahrung bieten; der letztere wertet das Verhältnis von Sinnen und Geist, von materieller und geistiger Natur, von Trieb und Wille, von tierischen und göttlichen Prinzipien im Menschen. Was das psychophysische Verhältnis betrifft, so hat mit dem „Parallelismus" eine ziemlich monistische Anschauung Platz gegriffen, mit der Weininger vollkommen einverstanden war. Ihm handelte es sich lediglich um den ethischen Dualismus: daß der Mensch zum Teil von Gott und zum Teil vom Staube stammt. Dem ethischen Monismus huldigen vor allem die Evolutionsfanatiker (Bölsche). Für ihn gibt es kein Gut und Böse, welches aus tieferem Grunde käme, sondern bloß ein „Mit der Entwicklung" und ein „Gegen die Entwicklung". Hier handelt es sich um jenen Dualismus, welcher ethischen Eigenschaften die größte Realität erteilt; welcher

tion auf die menschliche Psyche, das Prinzip des Gegensatzes im Bewußtsein, verstehen. Denn es wird kaum je einen Menschen gegeben haben, bei dem der Dualismus in einem so furchtbaren inneren Kampf unablässig zum Ausdrucke gekommen wäre, wie bei ihm.

Die Lehre Otto Weiningers von der Bedeutung des Gegensatzes [1] im Bewußtsein läßt sich etwa folgendermaßen darstellen: Jeder Mensch enthält etwas vom Nichts, vom Chaos, vom Teufel (der für Weininger bloß das personifizierte „Nichts“ ist) und etwas vom All, vom Kosmos, von der Gottheit. Diese beiden Mächte ringen miteinander; ihr Kampf ist der Sinn des menschlichen Lebens. Und zwar **bestimmt die spezifische Art seines Chaos, seines „Nein“** bei jedem Menschen die Entwicklung und Ausbildung **gerade desjenigen „Ja“** aus dem Reiche des Kosmos, der Gottheit, **welches seinem Nein, seiner Form des Chaos genau entgegengesetzt ist.** Jede Äußerung des Nichts macht die korrespondierende Äußerung aus dem All möglich; jedes Stück Kosmos im Menschen trägt die Gefahr eines entsprechenden Chaos in sich. Bewußtsein ist nur durch den Gegensatz möglich; die Gottheit inkarniert sich im Menschen, um dort im Kampfe gegen das Nichts ihrer selbst sich bewußt zu werden. So wie bei aller Erotik der Mann im Weibe, so will sich Gott im Menschen finden, wiederfinden. — Die zwei hauptsächlichen Formen des „Nichts“ sind Verbrechen und Irrsinn; das wahrhaft, in höchster Realität Existierende ist Güte und Weisheit. Diese beiden fallen freilich, im Reiche des Transzendenten, zusammen; nur empirisch ist es zweierlei. Denn es gibt keine Erkenntnis, die nicht Sühnung einer Schuld wäre; keine wirkliche Selbstbeobachtung, die nicht den Willen zum Guten anspornen würde. Logik und Ethik gehören zusammen. Wir wollen das Prinzip des Gegensatzes nun für diese zwei Fälle besprechen.

Derjenige, welcher die Veranlagung zum Irrsinn in sich fühlt, wird vor allem von logischen und erkenntnistheoretischen

---

ein höheres und ein niederes Leben (Christentum), eine intelligible und eine empirische Welt (Plato, Kant) kennt.

[1] Er selbst spricht ganz kurz in der Tierpsychologie (beim Pferd darüber.

Problemen angezogen. Wem der Irrsinn Gefahr ist, dem wird alles Logische problematisch; alles Denken, selbst das allereinfachste, wird von ihm in Zweifel gezogen. Die instinktive Sicherheit und Notwendigkeit, welche den Gesunden bei jedem Urteilsakte leitet, wandelt sich bei ihm in eine Schar von Denkmöglichkeiten um, von denen jede um den Vorzug streitet. Daher muß er, um sich gegen die allgemeine Unsicherheit in der gedanklichen Orientierung zu schützen, um nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren, die obersten, allgemeinsten Grundsätze des Denkens zu Hilfe rufen. Je größer das bedrohte Gebiet ist, desto umfassender müssen auch die Vorkehrungen von Seite der Logik sein, damit es dem völligen Verfall entrissen wird. So interessieren sich Menschen mit Irrsinnsgefahr für viele logische und erkenntnistheoretische Probleme, für welche andere Leute gar keinen Sinn haben. Damit etwas Problem wird, muß es zuerst problematisch sein. Wer krank ist, der muß sich um die Krankheit bekümmern, mag ihm die Medizin sonst noch so gleichgültig sein; wo die Existenz einer Sache in Frage kommt, dort wird es der Aufmerksamkeit bedürfen; wo eine Gefahr ist, dort wird eine Erkenntnis nötig sein. Das gilt von den Gefahren für die innere Erhaltung in noch höherem Grade als von den Bedrängnissen der Umgebung. Sicherlich war bei Kant alles in Frage gestellt, als er seine Probleme fand: „Wie ist Erfahrung möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? . . . .“

Die zweite hauptsächliche Form des „Nichts“ ist das Verbrechen. Dem Irrsinnigen verdunkelt sich alles Denken, dem Verbrecher alles Gefühl für den Wert. Aller Wert ist bei ihm in Frage gestellt, keiner bleibt über jeden Zweifel erhaben; der Wert des menschlichen Lebens, der Wert der Wahrheit — das alles wird völlig problematisch. Und wenn es kein vollkommener Verbrecher ist, sondern ein Mensch, dem verbrecherische Neigungen neben sittlichem Streben innewohnen, der sein besseres Ich gegenüber allen Anfechtungen zu behaupten sucht, dann entstehen aus dem Problematisch-gewordenen die entsprechenden Probleme. Das war mit dem Satze gemeint: „Jedes wahre Problem ist eine ebenso wahre Schuld.“ Wenn also bei

einem Menschen, der Sittliches und Verbrecherisches zugleich in sich trägt, der innere Kampf[1] beginnt, der die Entscheidung bringen soll, so bedarf es der höchsten, allgemeinsten Erleuchtung über Gut und Böse, um der tiefsten, völligsten Verdunkelung des Wertgefühles standhalten zu können. Wo alles in Frage gestellt ist, da muß alles gefestigt werden; da muß der letzte Quell des Sittlichen aufgesucht werden: in eine Welt von Dunkelheit muß eine Unendlichkeit von Licht einströmen. Und da kann es denn geschehen, daß aus dem ehemaligen Verbrecher ein Heiliger wird. Dieser wird natürlich viel höhere sittliche Anforderungen an sich stellen als ein normaler Mensch; er wird oft auch dort Gemeines, Böses erblicken, wo ein anderer nichts bemerkt. Wie der Wert früher ganz aus der Welt ausziehen wollte, so dringt er jetzt, nach vollzogener Umwandlung, in alle Fasern der Schöpfung ein.

Je mächtiger die Gefahr des „Nichts" war, desto glorioser wird das „Sein", wenn es das Nichts überwunden hat. So ist der größte Mensch derjenige, der den größten Feind besiegt hat. **Das Genie ist nicht eine Art von Irrsinn oder Verbrechen, sondern deren vollkommene Überwindung, deren größter Gegensatz.**

Ich möchte das Prinzip des Gegensatzes im Bewußtsein noch mit einem biologischen Phänomen vergleichen. Bei jeder Krankheit bilden sich bekanntlich die sogenannten Antitoxine, welche die Toxine, die Erreger der Krankheit, zu vernichten streben. Sobald sie den letzteren an Zahl und Stärke überlegen sind, tritt Genesung ein. Hat nun jemand einmal eine ansteckende Krankheit gehabt, so wird er sie — infolge der im Körper zurückbleibenden Antitoxine — selbst bei der größten Ansteckungsgefahr in der Regel nicht ein zweitesmal bekommen. Ebenso

---

[1] Der Ausdruck „Innerer Kampf" wird bei vielen ein Lächeln erregen, welche nicht begreifen, daß man in sich selbst etwas hassen könne außer etwa die Anlage zu Erkältungen. — Es sei hier bemerkt, daß das lateinische und das griechische Wort für Tugend zunächst Tapferkeit heißt, worauf in einer wundervollen Stelle Immanuel Kant aufmerksam gemacht hat (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, „Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen").

wird der, welcher den Verbrecher in sich überwunden hat, auch alle jene gemeinen Züge abstreifen, welche sonst zum normalen Menschen dazu gehören: d. h. er wird zum Heiligen.

Das wird freilich nur in den außerordentlich seltenen Fällen vorkommen, wo verbrecherisch angelegten Naturen zugleich ein hohes sittliches Streben innewohnt. Mag es schon sehr selten geschehen, daß sich bei einem antimoralischen Menschen auch nur die Spur eines Kampfes bemerkbar macht, viel seltener noch tritt der Fall ein, daß er bei diesem Kampfe den Sieg erringt. Dann freilich ist der ehemalige Verbrecher ein Heiliger oder ein Genie geworden. Beide Formen stellen die Umkehrung des Antimoralischen dar; beide haben im höchsten Ausmaße teil an der Wahrheit. Der Heilige hat die Wahrheit, die den Weg der Selbstbeobachtung erhellt, das Genie jene, welche die Beobachtung der ganzen Welt möglich macht. Der Heilige ist erlöst, wenn das Licht des höheren Lebens in ihm selbst aufgegangen ist; dem Genie leuchtet die ganze Welt in diesem Licht. — Weil Wahrheit das Gegenteil von Lüge sowie von Irrtum ist, so berührt sich das Genie als der umgekehrte Verbrecher mit dem Genie als dem umgekehrten Irrsinnigen.

Die Weiningersche Auffassung, daß Genialität höchste Sittlichkeit ist, wird vielen befremdlich erscheinen. Es ist aber eigentlich ein ganz einfacher Zusammenhang, der hier vorliegt. Der Sittliche hat Verständnis für alles Leben in der Welt, weil er selbst am höheren Leben, das der Quell alles Lebens ist, teilnimmt. Dem Verbrecher fehlt der Sinn für Freiheit, Selbstzweck, Leben. Nun kann man aber ein Lebewesen nur dann verstehen, wenn man es als Selbstzweck betrachtet. Ich verstehe einen Hund, wenn ich weiß, was er fühlt und will; wenn ich ihn aber nur als Mittel zum Zweck auffasse, ist er kein Lebewesen für mich, sondern bloß eine Maschine oder eine bestimmte Menge von Energie. — Das Verständnis des Lebens ist die Grundlage für das Verständnis des Organismus; denn jeder Organismus, in seinem Bau und in seinen Funktionen, ist der Ausdruck für die spezifische Form des Lebens, welche sich ihn gebaut hat und ihn bewohnt. Hier äußert sich Sittlichkeit als Verständnis für

Biologie. Doch der kategorische Imperativ: „niemanden bloß als Mittel zum Zweck aufzufassen," der von Kant nur auf vernünftige Wesen anwendbar gedacht ist, läßt sich in gewissem Sinne auf alle Schöpfung ausdehnen. Auch einen Granitblock, ein Amethystkrystall kann ich nur dann wirklich auffassen, wenn ich mich in der von Schopenhauer beschriebenen Stimmung der „willenlosen Anschauung" befinde. Soweit etwas „interessant" ist, soweit fällt es unter den Begriff des Selbstzweckes. Die andere Art der Auffassung aller Dinge ist vom Willen zur Macht eingegeben. — Aber nur auf der Grundlage des Selbstzweckes ist alles Naturverständnis und alle Naturempfindung möglich; daher ist der sittlichste Mensch — das Genie.

Vielleicht kann durch diese Betrachtung die Lehre Weiningers vom Verbrecher leichter verständlich gemacht werden. Es heißt bei der Psychologie des Verbrechers, S. 117 dieses Buches, daß alles Böse in der Neigung zum Funktionalismus bestehe. Dieser Ausdruck ist aber sehr geeignet, Mißverständnisse hervorzurufen. Denn das Funktionale ist gerade dasjenige, das allein Gegenstand der Erkenntnis werden kann; und die Kantische Frage „Wie ist Erfahrung möglich" fand ihre Antwort in dem — Funktionalismus. Das ist nämlich so. Jeder Körper dehnt sich aus, wenn er erwärmt wird; jedem Grade der Erwärmung entspricht ein bestimmtes Maß der Ausdehnung. Man sagt: Das Volumen ist eine Funktion der Temperatur, $v = f(t)$. Diese Beziehung hat zur Konstruktion des Thermometers geführt; der Bau des Thermometers ist durch sie bedingt. Ebenso sind alle unsere Denkgesetze durch die Natur aller möglichen Funktionalbeziehungen bedingt (z. B. der Satz der Identität durch das Phänomen der Stabilität in der Natur, welches einen Teil des Funktionalen ausmacht); dem liegt ein tiefer apriorischer (transzendenter) Zusammenhang zugrunde.

Böse ist der Wunsch, alles Psychische in der Welt in eine derartige funktionale[1] Verbindung zu bringen, daß es jede Freiheit und Selbständigkeit einbüßt (Verschmolzenheit). Wie das

[1] Das Funktionale als das Gegenteil des Selbstzweckes.

Volumen des Quecksilbers mit der Temperatur, so sollen sich die Handlungen des Sklaven mit dem Willen des Despoten ändern. — Dies ist nun in der Psychologie des Verbrechers weiter ausgeführt.

Die Erkenntnis des Funktionalen ist aber natürlich nicht böse. Was man erkennt, davon hat man sich befreit. Wir nehmen die Drehung der Erde nicht wahr, weil wir uns selbst mitdrehen; um eine Sache zu erkennen, muß man außerhalb derselben seinen Standpunkt haben. Damit hängt es zusammen, daß Hume, Mach, Avenarius, welche die Kausalität als eine bloße Naturerscheinung ansehen, die Vorstellung von der Willensfreiheit entschieden abweisen (siehe S. 71 dieses Buches), während gerade Kant, der der Kausalität eine viel größere Bedeutung zuerkennt, eine Lehre vom freien Willen aufgestellt hat. Das zur Klärung des Funktionalbegriffes. — Ich kehre nach dieser Abschweifung, welche vielleicht das Verständnis des Buches zu erleichtern hilft, wieder zur Biographie zurück.

Otto Weininger war in hohem Grad zum Verbrecher veranlagt, und zugleich besaß er ein ungeheures sittliches Streben. Er kannte sehr wohl alles Böse; in ihm wirkte aber auch eine riesenhafte Wahrheitsliebe, eine an Heiligkeit streifende Seelengüte. Ich will nur erwähnen, daß er niemals über eine Wiese ging, um keinen Grashalm zertreten, keinen Lebenskeim zerstören zu müssen. Er litt es auch bei niemand anderem, der mit ihm ging. Wenn er einem Bettler etwas gab, so zog er stets dabei den Hut ab, um ihn nicht zu beschämen. — Gutmütig im gewöhnlichen Sinne, d. h. duldsam gegen alle jene gemeinen Züge, die zum Lebensgenuß beitragen, ohne anderen Menschen direkt zu schaden, war er nicht. Damit dürfte es auch zusammenhängen, daß er niemals „gemütlich“ war. Von „Güte“ in höherem Sinne hatte er sehr viel in sich.

So mußte Weininger einen Kampf[1] bestehen, der an Intensität, an Ausdehnung über alle Gebiete des Seins, an unab-

---

[1] Dieser Kampf machte die außerordentlich starke Selbstbeobachtung bei ihm nötig; er kam aber auch der Außenwelt gegenüber zum Ausdruck. Auch nach außen hin war Weininger immer kampfbereit; darum focht er z. B. sehr gerne (während er sonst durchaus kein Sportsfreund war).

lässig höchster Gefahr vielleicht nicht seinesgleichen hatte. „Wenn ich siege, so wird das der größte Sieg sein, den jemals ein Mensch errungen hat," sagte er einmal zu mir. Seine Kraft war eine ungeheure; aber als die Gefahr so groß wurde, daß er ihr nicht mehr widerstehen zu können fühlte, da tötete er sich selbst, um nicht dem Bösen zu verfallen; „um nicht einen anderen töten zu müssen," wie er unmittelbar vor seinem Tode aufschrieb. Höchste Furcht vor dem Teufel ist das Motiv seines Selbstmordes gewesen, sicherlich nichts anderes. Kein Mensch war weniger als er dazu geneigt, Kompromisse zu schließen; und so richtete er sich selbst in dem Moment, da er erkannte, daß er als guter Mensch nicht leben könne. Die Abweisung aller Kompromisse ist sicherlich heroisch, Weiningers Selbstmord insofern ein Akt des höchsten Heroismus.

Dieser Kampf dehnte sich über alle Gebiete seines Seins aus. Alle Probleme der Welt rührte er auf; alles psychische Geschehen, alle Naturempfindung, alle Kunsterlebnisse, alle Erotik mußte an ihm teilnehmen. Mit einer merkwürdigen Sicherheit wurden da Pferd und Hund, Zypresse und Veilchen, Fluß und See, Sonne und Sterne als Symbole der Ethik erschaut. Da nun die ganze Natur voll derselben Probleme wurde, die ihn selbst erfüllten, konnte Weininger den Kampf verteilen und sich ihn wesentlich erleichtern: das ist eben jene Erweiterung des Heiligen zum Genie, von der wir früher gesprochen haben. Er horchte auf jede Regung der Natur, ob sie etwas Sittliches oder Unsittliches bedeute; und so entstand in ihm der Plan zu einem grandios angelegten Gedankenbau, zu einer allgemeinen Natursymbolik; was er davon ausgeführt hat, ist in diesem Buche unter dem Abschnitte „Metaphysik" enthalten.

Es ist hier am Platze, einiges über sein Erstlingswerk „Geschlecht und Charakter" zu sagen. Wie alles, was Weininger je geschrieben hat, so ist auch dieses Werk **eine Abwehr gegen das Nichts**, gegen das Böse. Es handelt von den Frauen nur deswegen, weil die Frauen als ausschließlich sexuelle Wesen aufgefaßt werden. Es will den Zusammenhang von Sexualität und Verbrechen zeigen; es will dartun, daß

Sexualität nicht ohne Unfreiheit, ohne Sklaverei bestehen kann. Dazu führt es den Mittelbegriff der „Verschmolzenheit“ ein. Der eigentliche Wurzelstock des Buches ist der Begriff der Kuppelei: das vergebliche Streben des Nichts, zum Sein zu gelangen (Klingsor). Die extremen sittlichen Forderungen, die in „Geschlecht und Charakter“ gestellt werden (wie z. B. völlige Keuschheit), sind durch den gewaltigen Seelenkampf des Verfassers zu erklären; er bedurfte der vollkommenen Reinheit, um sich vor dem Abgrund zu retten. Es berührt unangenehm, zu sehen, wie mancher über die „übertriebene“ Sittenstrenge lächelt, der eben weder diesen Kampf, noch die Voraussetzungen dieses Kampfes kennt. Ich betone es noch einmal: alles, was Weininger geschrieben hat, war eine oft verzweifelte Abwehr gegen den völligen Verfall aller Werte, gegen die drohende Verdunkelung des Sinnes für Wahrheit und Leben. — Er selbst war sehr erotisch und sehr sinnlich, doch lebte er in der letzten Zeit vollkommen keusch. Als er das Buch schrieb, äußerte er sich einmal folgendermaßen: „Was ich hier gefunden habe, wird sicherlich keinen anderen so schmerzen wie mich selbst.“ — Einige Monate darauf: „Dieses Buch bedeutet ein Todesurteil; entweder trifft es das Buch oder dessen Verfasser.“

Es ist dies eben die Art jener Produktion, aus der zweifellos alle wahrhaft bedeutenden Werke über ethische Probleme hervorgegangen sind. „Die Ethik wird einem nicht geschenkt,“ sagte Weininger öfters; und was damit zusammenhängt: „Gute Menschen haben immer eine flache Ethik.“ (Damit meinte er Menschen, welche niemals einen Impuls zum Bösen verspürt haben.)

Das ist der tiefste, charakteristischeste Zug in Otto Weiningers Wesen: die Gewalt, mit welcher er den Dualismus erlebt hat. Darum ging ihm auch alles nahe, worin der Dualismus zum Ausdruck kommt; so Kant, so Plato, vor allem aber das Christentum,[1] an dem er mit leidenschaftlicher Verehrung hing. Er war

[1] Er war von Geburt Jude, und trat am Tage seiner Promotion (21. Juli 1902) zum Protestantismus über.

fest überzeugt davon, daß die Person[1] und die Motive Jesu Christi noch niemand so verstanden habe wie er. Der Gedanke der universellen Verantwortlichkeit: alles Böse der Welt als die eigene Schuld empfinden, ging ihm außerordentlich nahe. Der Inhalt des Christentums: die strenge Scheidung von höherem, ewigem und niederem, zeitlichem Leben; der Glaube an den Sündenfall (der wahrscheinlich so alt wie die Menschheit ist, hier aber eine besonders große Bedeutung erlangt); die Vorstellung vom inneren Tode bei äußerlich lebendigem Leibe (Lasset die Toten ihre Toten begraben) — das alles ging ihm besonders nahe. Auch ihm bedeutete das Wort „Leben" etwas, das eigentlich nur dem Sittlichen zukommt: da das höhere Leben auch der Quell des irdischen ist. — Im Mittelpunkte seines Denkens steht der Begriff der „Schuld". Alles Leiden ist nach Weininger Schuld, und zwar übernommene Schuld; er teilte die Menschen ein in solche, die die Schuld übernehmen und daran leiden (die Dulder), und solche, die die Schuld auf die anderen abwälzen (die Verbrecher). Den Sündenfall faßte er durchaus individuell auf. Jeder Mensch hat seine eigene Erbsünde, die eben mit seiner „Schuld" identisch ist. — Seine Abneigung gegen das Judentum, gegen die Frauen und gegen Schiller ist zum großen Teil aus deren vollkommenem Mangel an Dualismus zu erklären. Den empirischen Optimismus haßte er, an den transzendenten glaubte er selbst (das Paradies).

Als er gerade sein Erstlingswerk vollendet hatte, da sagte er einmal zu mir: „Es gibt drei Möglichkeiten für mich; den Galgen, den Selbstmord[2] und eine Zukunft, welche so glänzend ist, daß ich sie mir gar nicht auszudenken traue."[3] Seit dieser Zeit wurde seine Stimmung immer schlechter. Er verbrachte

---

[1] Er glaubte auch an viele der vom neuen Testament überlieferten Wunder, und zwar im durchaus buchstäblichen Sinne.

[2] Er hatte sich schon im Herbst 1902, vor der Ausarbeitung von „Geschlecht und Charakter", einige Zeit lang mit Selbstmordabsichten getragen; doch konnte damals das Unglück noch durch Zureden eines Freundes verhindert werden.

[3] An demselben Tage vertraute er mir auch die Herausgabe seiner letzten Manuskripte an, für den Fall, daß er selbst nicht dazu kommen sollte.

den ganzen Sommer in Italien, und verblieb zunächst längere Zeit in Syrakus, wo er den größten Teil des vorliegenden Buches niederschrieb. Syrakus nannte er „den einzigen Ort, in dem man den Sonnenuntergang ertragen könne.“ Dann hielt er sich in Calabrien auf, besuchte Casamicciola auf der Isola d'Ischia, sah sich auch Rom und Florenz an. In den letzten Tagen des September kehrte er nach Wien zurück. Hier arbeitete er, wohl schon mit der festen Selbstmordabsicht, an den „Letzten Aphorismen“; er schrieb zwei ganze Nächte durch. Da fand er plötzlich die Lösung eines Problems, das ihn früher unablässig gequält hatte: „Nicht die Seelen, die Individuen sind das letzthin Reale, auch sie sind noch Ausdruck der Eitelkeit, Knüpfung des Wertes an die Person; von höchster Realität ist allein das Gute, welches alle Einzelinhalte in sich schließt.“ — Wohl äußerte er noch die Absicht, bald wieder Wien zu verlassen und wegzureisen; aber seine Stimmung verriet die herannahende Katastrophe. Völlige Dunkelheit brach über ihn herein; ein abgründlicher Pessimismus (den er aber auch als Schuld empfand) bemächtigte sich seiner.

So äußerte er sich z. B. (es war in den letzten vier, fünf Tagen seines Lebens): „Alles, was ich geschaffen habe, wird zugrunde gehen müssen, weil es mit bösem Willen geschaffen wurde; vielleicht mit Ausnahme davon, daß Gott oder das Gute in keinem Einzelgegenstand der Natur enthalten ist, daß das Symbol des Sittlichen nur das Schöne, nur die ganze Natur sein kann. — Vielleicht ist alles verflucht, was je mit mir in Berührung gekommen ist.“ Ein andermal: „Meine Rückkehr nach Wien hätte eine zweite Inkarnation[1] in Wien sein sollen.“

Tags darauf nahm er sich ein Zimmer in Beethovens Sterbehaus. Er verbrachte dort eine Nacht; in der Früh — am 4. Oktober 1903 — machte er seinem Leben durch einen Schuß in die Brust ein Ende.

Es sei hier erwähnt, daß zur Zeit seines Leichenbegängnisses eine in Wien sichtbare partielle Mondesfinsternis stattfand, die genau in dem Momente endigte, als sein Leib in die Erde gesenkt

[1] Er hatte sich nämlich vorgenommen, nicht eher nach Wien zurückzukehren, als bis sein innerer Kampf entschieden sein würde.

wurde. — Bekanntlich erzählt Schopenhauer, daß am Tage von Immanuel Kants Tode eine weiße Wolke gen Himmel aufgestiegen sei, worauf der Himmel klarer und reiner geleuchtet habe als je vorher.

Es hat wohl — seit Richard Wagners Tode — niemand gegeben, dem das Wort „Seele“ soviel bedeutet hätte, in dem auf dieses Wort so Vieles und Inhaltsschweres mitgeklungen wäre. Aber viel weiter noch, glaube ich, müßten wir zurückgehen, um jemanden zu finden, der eine so ungeheure, so weltumspannende Vorstellung von Güte in sich getragen hätte wie Otto Weininger.

Da es vielleicht manchen interessieren wird, noch etwas Persönliches über Weininger zu erfahren, so veröffentliche ich hier einige seiner an Herrn Gerber und an mich gerichteten Briefe.

Aus den Briefen an Herrn Arthur Gerber:

München, 29. 7. 02.

„— — München hat noch keinen großen Mann hervorgebracht: alle angezogen, keinen festgehalten. — Ich komme eben aus der Schack-Galerie. Dort hängt eine Kopie des großartigsten Bildes der Welt, des Jeremias von Michel Angelo. Ich habe bisher nicht gewußt, daß es so etwas geben kann, daß von einem Bilde soviel ausstrahlen kann. — —“

Dresden, 12. 8. 02.

„— — Ich habe jetzt die Überzeugung, daß ich doch zum Musiker geboren bin. Noch am ehesten wenigstens. Ich habe heute eine spezifisch musikalische Phantasie an mir entdeckt, die ich mir nie zugetraut hätte, und die mich mit einem starken Respekt erfüllt hat. — —

— — Ich habe jetzt die leibhaftige sixtinische Madonna gesehen. Sie ist — schön. Aber nicht bedeutend; nicht großartig, nicht irgendwie erschütternd. Und die Leute davor! Ich habe mich herzlich amusiert. Es gibt weit hervorragendere

Bilder hier. Einen hab' ich entdeckt, einen tiefen Kenner des Weibes: Palma vecchio! — —"

Fredrikshaven (Nordspitze Jütlands), 21. August 1902.

„— — — Ich habe also jetzt 14 Stunden Seefahrt hinter mir, darunter fast die ganze Nacht auf Deck zugebracht, bei ziemlichem Sturme und bis 4 *m* hohen Wellen; und bin seefest! wie ich's von mir nicht anders erwartet hatte. Ich glaube, durch nichts kann die Würde des Menschen so leiden wie durch die Seekrankheit. Bezeichnend genug ist's, daß die Frauen alle seekrank werden. — —"

Syrakus, 3. August 1903.

„— — Statt in Ancona auf ein Schiff lange zu warten, bin ich über Rom, Neapel, Messina, Taormina (einen der schönsten Punkte der Erde), Catania (Ätna) hierher gereist.

In Rom hörte ich den Trovatore, in dem die großartigste Darstellung des Herzschlages sich findet, und bin mehr als je der Meinung, daß Verdi ein Genie gewesen ist; hier hörte ich vorgestern abends in einer zauberischen Gegend, am Strande des mondbeschienenen jonischen Meeres, zwischen der papyrusbestandenen Quelle Arethusa und den Segelschiffen des Hafens, von der Corso-Militärmusik die Cavalleria rusticana spielen.

Als er die schrieb, damals war Mascagni groß. Ich habe jetzt die ganze Gegend gesehen, in der sie spielt, bin unweit Francofonte gewesen, und habe mich sehr gefreut, wie vollkommen richtig ich sie mir vorgestellt hatte: das blondeste Getreide (la cirāsa). Es ist die fruchtbarste Gegend Europas. Über die sizilianischen Duelle der Bauern habe ich reiche Belehrung gesucht und gefunden, und über eine Art selbst den Unterricht eines Ziegenhirten genossen, der wirklich und wahrhaftig auf der selbstgeschnitzten Syrinx blies — allerdings, und zwar sehr schlecht, eine Melodie aus dem Barbier von Sevilla, die gar nicht an den Ort paßte. — Beneide mich aber nicht zu sehr, auch wenn dich, was ich dir hier schreibe, noch so sehr mit Sehnsucht erfüllen sollte.

Syrakus ist die eigentümlichste Gegend der Welt. Hier kann ich nur geboren werden oder sterben — leben nicht.

Auf dem Ätna hat mir am meisten die imposante Schamlosigkeit des Kraters zu denken gegeben. Ein Krater erinnert an den Hintern des Mandrill.

Zur Beschäftigung mit Beethoven rate ich dir nur sehr. Er ist das absolute Gegenteil Shakespeares, und Shakespeare oder die Shakespeare-Ähnlichkeit ist, wie ich immer mehr sehe, etwas, worüber jeder Größere hinauskommen muß und hinauskommt. Bei Shakespeare hat die Welt keinen Mittelpunkt, bei Beethoven hat sie einen. — — —“

Syrakus, 19. August 1903.

„Die Beilagen, außer der gewöhnlichen Ansichtskarte,[1] sind:

2 Blüten einer Papyrusstaude,

1 Stückchen Bast aus dem Stamme derselben

was du dem Umstande zuzuschreiben hast, daß die Schiffer des Ruderbootes, auf welchem ich den papyrusbestandenen Fluß Anapo bis zur Quelle, der berühmten Cyane, fuhr (was ich dir [und zwar ebenfalls im Boote] unbedingt anrate, wenn du nach Syrakus kommst), gegen meinen ausdrücklichen Willen und ohne mein Wissen eine Pflanze abschnitten.

Die andere Ansichtskarte ist eben aus dem hier wachsenden Papyrus selbst hergestellt und bietet eine sehr schlechte Ansicht der Ruinen des alten griechischen Theaters, jener Stätte, wo der Sonnenuntergang unter allen Punkten, die ich kenne, am ehesten zu ertragen ist.“

[1] Du mußt dir die Häuser ganz gelb (wie Schönbrunn), das Meer vollkommen blau und absolut wolkenlos den Himmel denken.

Aus den Briefen an mich:

Casamicciola, Isola d'Ischia.

„Es steht viel schlimmer, als ich selbst noch vor zwei Tagen dachte, beinahe hoffnungslos.“[2]

[2] Zur Zeit der Vollendung von „Über die letzten Dinge“ in Syrakus.

Sorrent.

Die Schlange ist das Symbol der Lüge (gespaltene Zunge, Häutungen, ihr Kriechen Gegenteil des Vogelfluges; die Schlange als der [innere] Feind des Vogels).... Für die Griechen hat es im engeren Sinne keine Einsamkeit und kein Zeitproblem gegeben. Zwischen den Griechen und Beethoven ist eine Ähnlichkeit, indem bei beiden die Welt einen Mittelpunkt hat; absolutes Gegenteil Shakespeare. Es ist dort polarisiertes, hier unpolarisiertes Licht. Das Gegenteil des Mitleides ist bei Shakespeare nicht Grausamkeit, sondern Stumpfsinn....

Neapel.

Das Lamm ist das frömmste Tier, obwohl es auch sündhaft ist, nämlich müde und feig; Trägheit und Feigheit sind verwandt, ebenso Fleiß und Mut....

Hat das Erdbeben nicht Verwandtschaft mit dem Krampf des Epileptikers?

Der Ausspruch: „Dir wird schon noch einmal bei deiner Gottähnlichkeit bang," deutet darauf hin, daß Goethe auch einmal Gott werden wollte, und sich später beschieden hat.

Sind die Pferdebremse (die übrigens eine gewisse sadistische Schönheit hat) und der Floh und die Wanze auch von Gott geschaffen? Das will und kann man nicht annehmen. Sie sind Symbole für etwas, wovon Gott sich abgekehrt hat, spiegeln dem Menschen gewisse Dinge in ihm selber wieder, gleich wie das Meer den Himmel wiederspiegelt. Aber wenn das Stinktier und der Schwefel nicht von Gott geschaffen ist, so entfällt auch das prinzipielle Bedenken beim Vogel und beim Baume: auch diese sind nur Symbole von Menschlichem, Allzumenschlichem; sonst wäre ja irgendwo Vollendung, Erfüllung, statt immer bloß Erscheinung. Gott kann in keinem dieser Einzeldinge stecken, denn Gott ist das Gute; und Gott schafft nur sich selbst und nichts anderes.

Die Russen sind das ungriechischeste aller Völker.

Die Windungen der Schlange sind symbolisch für die windungsreiche Biegsamkeit des Lügners.

Alle Krankheit ist häßlich: darin liegt, daß sie Schuld sein muß.

Das Anbellen und Wieder-Zurückprallen des kleinen Hundes ist das furchtsame, kleine Sakrileg, das sofort Kehrt macht und um Gnade winselt, und nicht einmal verzweifelt ist wie der Mörder.

Die Diskontinuität im Zeitverlauf ist das Unsittliche an ihm; deswegen gibt es auch keine Heiligkeit von Fall zu Fall.

Alle Sittlichkeit ist schöpferisch: darum ist der Verbrecher nicht arbeitsam und nicht produktiv (er hat keinen Willen zum Wert). Wäre die Sittlichkeit des Weibes echt, so müßte sie schöpferisch sein.

Der Selbstmord ist kein Zeichen von Mut, sondern von Feigheit, wenn auch unter den Feigheiten selbst die geringste.

Neapel.

Die Furcht ist die Rückseite alles Willens. Vorwärts Etwas, rückwärts Nichts. Darum ist es unheimlich, auf einem Weg, den man geht, bei plötzlicher Umdrehung die zurückgelegte Strecke zu gewahren (Einsinnigkeit der Zeit). Ich glaube also doch, daß Furcht mit Unsittlichkeit verschwistert ist; nur wächst eben das Gefühl für das Chaos, je mehr Kosmos man sein will. Das Nichts ist der Rand des Etwas: und wird der Mensch alles, wird er Gott, so hat er keine Ränder und keine Furcht mehr. Aber wahrscheinlich hat er kurz vorher die letzte, größte Furcht zu besiegen. . . .

Wien, den 4. November 1903.

Moriz Rappaport.



Inhaltsverzeichnis.



„Peer Gynt" und Ibsen.

(Enthaltend einiges über Erotik, über Haß und Liebe, das Verbrechen, die Ideen des Vaters und des Sohnes.)



Über Henrik Ibsen und seine Dichtung „Peer Gynt“.

(Zum 75. Geburtstage des Dichters.)

In dem Verhältnis, das wir zu den Werken eines Künstlers haben, werden wir gut tun, ein Mehrfaches zu unterscheiden: ob wir Gedanken darin finden, die uns aufklären, eine Lösung, die uns befreit, eine Form, die uns befriedigt und dem Gegenstande angemessen erscheint, Fertigkeit, die wir dem Schöpfer neiden, Phantasie, die wir lieben oder fürchten können; und anderseits all das, was von ihm selbst in all seiner Subjektivität in sein Werk gedrungen ist, von ihm nicht als großem Denker und Gestalter, sondern als genielosem Menschen. Und wohl scheint es, als wäre gerade dieses Element bestimmend für den „Stil“ seiner Kunst. „Stil“, d. h. einen eigenen Stil; ihren Stil finden freilich nur geniale Menschen, aber die Unterschiede im Stil entstammen den sonstigen Unterschieden ihrer Eigenart; und je nachdem diese der unseren näher oder ferner steht, danach bemißt sich unser gefühlsmäßiges Verhalten zu dem Künstler — für die große Masse der Menschen ausschließlich danach auch ihr endgültiges Urteil über ihn.

Dies muß man in Betracht ziehen, um das Verhältnis zu begreifen, welches die heutige Generation und ihre Wortführer zu Ibsen haben. Seine Sache ist keine Sache mehr, für oder gegen die man sich ereifert. Er ist ein „Moderner“, und doch gar nicht „Mode“. Jeder hat ihn längst gelesen, den einen hat er merkwürdig angezogen, den andern ließ er kühl, dem dritten war er äußerst antipathisch; man weiß, daß er für die Frauen und gegen die Lebenslüge „ist“, und rühmt seinen Dialog. Man agitiert nicht für ihn, wie für Goethe, und schimpft nicht auf ihn, wie auf Schiller. Ein Mann, dessen Bücher um etliche

Pfennige zu kaufen sind, kann von vornherein dem Kulturmob, für den auch seine Lektüre nur eine Frage des möglichst raren Meublements ist, kaum zur Befriedigung seiner kostspieligen geistigen Ausstattungsbedürfnisse dienen; so verschroben diese Erklärung der jetzigen Ibsen-Verachtung oder kühlen Ibsen-Anerkennung scheint, sie ist nicht verschrobener als die Motivenreihen, welche heutzutage zur Thronerhebung und zur Absetzung der künstlerischen Größen zu führen pflegen. Ein Zeitalter, das die innere Unruhe seiner Pöbelhaftigkeit dumpf als einen Makel empfindet und ein Gegengewicht nach Parvenuart krampfhaft sucht, glaubte dieses lieber rasch bei jeder Größe entbehrenden Idyllikern wie Gottfried Keller oder Theodor Storm zu finden, die es in einem Atem mit Goethe zu nennen ohne Furcht vor Gelächter wagen durfte, statt in wachem Mißtrauen gegen sich selbst der inneren Arbeit an sich zu gedenken, einer Aufgabe, an welche es von Ibsen unangenehm sich hätte erinnert fühlen müssen. Freilich hat dieser Künstler dreimal schwer kompromittiert zu werden das Unglück gehabt. Als junger Mann fiel er jenem dänischen Journalisten in die Hände, der seine Bekanntheit zumeist dem Umstande dankt, daß er als der erste die Gêne verloren hat, den Trieb seiner angeborenen Natur zu befriedigen, d. h. sämtliche berühmte Männer Europas zu interviewen, und dessen unglaublich flache Schönrednerei über die Literaturströmungen des 19. Jahrhunderts nur darum anziehen konnte, weil man lange genug unter der professoralen Literaturgeschichtsschreibung zu leiden gehabt hatte. Das zweite Verhängnis, dem Ibsens Werke verfielen, war ihr zeitliches Zusammentreffen mit dem Verlangen der Frauen nach Zulassung zu den bürgerlichen Berufen, eine Koinzidenz, die man für mehr als zufällig hielt und kausal deutete. Es widerstrebte in begreiflicher Weise tieferen Naturen, für einen Mann sich einzusetzen, der von den Frauen wegen seiner Anschauungen belobt wurde. Schließlich drittens bemächtigten sich des Dichters auch die männlichen Theoretiker der heutigen Kultur. Er wurde vom Sozialismus und von der Gattungsethik reklamiert. Es hatten immer jene Dichtungen Ibsens, deren Tendenz zum Teil eine zeitlich begrenztere ist, und die deswegen von vergänglicherem Wert sind, den meisten Staub aufgewirbelt, denn sie schienen von jenen Tagesströmungen nicht unbeeinflußt; und wie man in der zweiten

Hälfte des 19. Jahrhunderts die letzten Worte Faustens in immer engere Beziehungen zum „Liede der Arbeit" brachte, so interpretierten alle Weiber beiderlei Geschlechtes den Schluß von „Klein Eyolf" als die Hoffnung auf das „Jahrhundert des Kindes". Und die andere Seite der Weiblichkeit, das „Liebesleben", kam voll auf die Rechnung durch jenes Drama, das den Namen Ibsen am bekanntesten gemacht hat, durch die „Gespenster", an welchen auch der Darwinist seine Freude hatte, indem sie ihm „nur die Anwendung" hygienischer Vererbungstheorien auf Schule und Haus in populärer Weise nach dem Abschreckungssystem zu geben schienen. Die Blasierten des Sozialismus endlich ließen Ibsen als noch unklaren und wenig entschiedenen Vorläufer Nietzsches gelten. War den Phrasenhelden beider Richtungen sein reicher Symbolismus anstößig, so war er den Symbolisten selbst zu wenig Stimmungsmensch, zu logisch, zu kalt.

All dies kam zusammen, um jene gelangweilte, mißmutige Stimmung zu erzeugen, in der man den Namen Ibsen heute fast immer aussprechen hört. Er bedeutet den Vorgeschrittenen eine Trivialität, eine dem klassizistischen Epigonentum engegengesetzte Losung, die mit dem erkämpften Siege über jenes ihren Dienst getan habe. Was er gesagt hat, glaubt man bis zum Überdruß verstanden und längst inne zu haben. Er ist ihnen der Verkünder einer Zeit, die ohnedies bereits angebrochen, solcher Werke, die bereits Gemeingut der Wissenschaft seien: nichts aber ist einem Kunstwerk tötlicher als dieses. Und daß ihn jeder kennt, und einige seiner Dramen überall widerstandslos aufgeführt werden, trägt nur dazu bei, ihn der Vergangenheit zu übergeben.

Wer also heute über Ibsen noch etwas sagen will, sieht sich in einer peinlichen Lage. Er läuft Gefahr, sogleich subsumiert zu werden unter jene Nachzügler, zu denen, wie das Fixsternlicht auf die Erde, die Weltpost der Mode erst nach einer Reihe von Jahrzehnten dringt. Und wer gar in den Werken gerade dieses Künstlers, und vor allem in seinem gewaltigsten „dramatischen Gedichte", dem „Peer Gynt", Produkte nicht einer Zeit, sondern Schöpfungen für die Ewigkeit erblickt, der weiß wohl für wen, aber nicht recht, gegen wen er Zeugnis ablegt.

Vor allem Eingehen auf den Gedankengehalt dieses „Peer Gynt" soll noch ausdrücklich auf eine Auseinandersetzung mit jener so allgemein gangbaren Meinung verzichtet werden, welche

in dieser Dichtung bloß eine Persiflage des Norwegertums erblickt, die eigentlich nur für die Landsleute des Dichters recht verständlich sei. Gewiß sind in den „Peer Gynt“ Stellen und Szenen geraten, die ähnliches bedeuten. Der Held des „Peer Gynt“ ist aber die Menschheit überhaupt. Wer sich die Mühe nimmt, hier weiter zu lesen oder wer sich gar nachher den Genuß bereiten möchte, die Dichtung selbst wieder zur Hand zu nehmen, dem wird jene Ansicht nicht anders vorkommen, als wenn jemand behaupten wollte, Goethe habe mit dem Faust nur eine Satire auf das deutsche Studententum schreiben wollen. Übrigens ist Ibsen wohl nirgends sowenig verstanden worden, als in seiner Heimat. Dort, wo man Knut Hamsun, dessen „Pan“ vielleicht der schönste Roman ist, der je geschrieben wurde, für einen gewöhnlichen Skribenten hält und tief unter den talentierten Garborg stellt, wo man stets nur „Ibsen und Björnson“ sagt, wo, wie speziell in Christiania, der „Peer Gynt“ vor einem Zirkus-Publikum in einer Weise dargestellt wird, die man beim besten Willen nicht anders als trottelhaft nennen kann, dort muß Ibsen allerdings furchtbar unter seiner Umgebung gelitten haben. Übrigens hat er es ja in seinem Epilog selbst zu verstehen gegeben, wie wenig er verstanden worden ist.

„Peer Gynt“ ist ein Erlösungsdrama, und zwar der größten eines, um es nur gleich zu bekennen. Tiefer und allumfassender als irgend ein Drama Shakespeares, ohne an Schönheit hinter diesen zurückzubleiben, an sinnlichem Glanze allen anderen Werken Ibsens überlegen, steht es an Bedeutung der Konzeption ebenbürtig neben, an Gewalt der Durchführung weit über Goethes „Faust“ und reicht beinahe hinan zu den Höhen des „Tristan“ und „Parsifal“ von Richard Wagner. Mit diesen drei Dichtungen gemeinsam ist ihm die Stellung des Menschheits-Problems im allergrößten Umfang und mit den allerunerbittlichsten Alternativen.

In der Bedeutung, welche das geliebte Weib für den Mann hat, liegt der Zentralpunkt des „Peer Gynt“, und man hoffe nicht, diesen zu verstehen, ehe man sich nicht über jene klar geworden ist.

Jene Bedeutung erinnert zunächst freilich wenig an den „Parsifal“ und den „Tristan“, eher an die Rolle der Frauen in Wagners ersten Dramen, dem „Holländer“ und dem „Tannhäuser“,

an Dante, an Goethe. Solveig ist die Virgo immaculata, die geliebt, aber nicht mehr begehrt wird, die Madonna, die Beatrice. Der Mensch — jeder Mensch und darin liegt das große Rätsel der Liebe sowohl wie in kurzen Worten der eigentliche Sinn des ganzen „Peer Gynt“ — ist eben nie so sehr er selbst als wenn er liebt. Die Liebe ist für den Menschen eine Möglichkeit und wohl die häufigste, leichteste Möglichkeit, zum Bewußtsein seiner selbst, seiner Person, seiner Individualität, seiner **Seele** zu gelangen. Daß er er ist, ein eigener Mensch, ein Mittelpunkt der Welt, und nicht in einem Empfindungsmeere treibt und untergeht: das kommt dem Menschen, wenn es ihm überhaupt bewußt wird, und nicht wie den modernen Leugnern des Ich ewig unbewußt bleibt, am häufigsten als Liebendem zur Abhebung. Darum macht die Liebe soviele Menschen zu Mystikern und hat selbst einen solchen Erfahrungsphilister wie Auguste Comte dazu umgewandelt. Die Philosophen gelangen zu jenem Akte, welchen sie (Schelling, Bahnsen, Maine de Biran, Augustinus) als „intuitive Selbsterfassung des Subjektes“ bezeichnen, eher durch das Bewußtsein ihrer Einsamkeit im Weltganzen und durch die Reflexion auf das ethische Problem; von den Künstlern wird als das, was sie hinanzieht, vor allem „das Ewig-Weibliche“ empfunden; wenn es auch das moralische Problem ist, das in gleicher Weise ihren wie der Philosophen letzten Klarheiten und letzten Dunkelheiten zugrunde liegt.

Was den „Peer Gynt“ erlöst — diesen tiefsinnigsten Zug der Dichtung hat man am wenigsten begriffen — ist nach Ibsen — und darin steht er an Wirklichkeitssinn hoch über dem jungen Wagner — nicht die lebende, leibhafte Solveig, die irgend ein beliebiges Gänschen sein mag; sondern es ist die Solveig in ihm, diese Möglichkeit **in** ihm, die ihm die Kraft dazu gibt. Diese Möglichkeit, durch Solveig und in der Liebe zu ihr zu seinem besseren Selbst zu gelangen, hat er sein Leben lang vernachlässigt. Nur darum kann ihm Solveig sagen: Du, dein wahres (intelligibles) Wesen, warst **bei mir** dein ganzes Leben lang, als er sie oder vielmehr sich selbst in wilder Bestürzung fragt:

„Wo war ich?
Mit der Marke auf meiner Stirn,
Mit dem Gottesfunken in meinem Hirn?“

Ihm selbst war seine Existenz schon vorgekommen wie die einer Zwiebel: lauter Häute und kein Kern, lauter Attribute und Modi und keine Substanz.

Man wird sich wundern, daß hier Ibsen ganz philosophisch interpretiert wird, obwohl er gerade im „Peer Gynt“ über die deutsche (speziell die Hegelsche) Philosophie sich lustig macht.

Aber Ibsen gehört zu jener Reihe großer Männer, die kein sehr intimes Verhältnis zu dem vor ihnen Gedachten und Gedichteten besitzen, ebenso wie etwa Zola, Knut Hamsun; ganz extrem vertreten diesen Typus z. B. Kleist und Shelley; unter den Philosophen denke man an Giordano Bruno und Kant, besonders aber an Descartes, Sokrates und Fechner; die andere Art großer Menschen empfindet den Anschluß an eine hinter ihnen liegende Kulturvergangenheit stets als stärkstes Bedürfnis:[1] so in extremstem Maße Goethe, Wagner, ferner Grillparzer, Herder, die Romantiker überhaupt; unter den Philosophen Platon,[2] Leibniz, Hegel, Nietzsche und fast noch mehr Schopenhauer.

Unter den Musikern dürften Beethoven und Bruckner der ersten, Schumann der zweiten Gattung angehören. Hiermit sind natürlich nur Pole bezeichnet, zwischen denen eine Menge vermittelnder Stufen liegen. Etwas Verwandtes mag auch der Carlyle-Emersonschen Unterscheidung zwischen dem „Dichter“ und dem „Schriftsteller“ vorgeschwebt haben, welche durch die neue Einteilung erweitert und schärfer begründet scheint. Welche tieferen Wurzeln dieser Unterschied in der Natur der beiden Abteilungen noch haben mag, dies bildet ein schwieriges Problem, dessen Lösung mir nicht gelungen ist.

Ich sprach von Ibsen. Dessen offenbar mangelhafte Kenntnis der philosophischen Literatur kann bei seinem so starken und urwüchsig tiefen Interesse an den ethischen Hauptproblemen wohl nur jenen Grund haben. Denn sonst müßte Ibsen wissen, daß seine Dichtung die Philosophie Kantens ist. Niemand anderer, nur Kant und Ibsen, haben Wahrheit und Lüge als das tiefste ethische Problem erfaßt (von Fichte, der nur den unmittelbaren Nachlaß Kantens übernahm, kann ich mit gutem Recht absehen); niemand anderer außer ihnen hat erkannt, daß Wahr-

[1] Ohne darum weniger originell zu sein.

[2] Der immer Sokrates sprechen läßt!

heit nur aus dem Besitze eines Ich im höheren Sinne, einer Individualität, fließen kann: dies aber ist die Lehre des Ibsenschen „Peer Gynt" nicht minder als der „Kritik der praktischen Vernunft"; niemand außer ihnen beiden hat die moralische Forderung in aller Strenge und Unerbittlichkeit, wie sie die innere Stimme im Menschen tatsächlich stellt, auszusprechen und so vor die Menschheit zu treten gewagt, während alle andere Religion, Philosophie und Kunst noch immer Kompromisse eingegangen sind. „Alles oder nichts", das ist in gleicher Weise das Wort Kantens wie des Ibsenschen Brand, und auch ihr Schicksal ist das gleiche bis auf das Wort Rigorist, mit dem alle halben und unaufrichtigen Naturen beiden geantwortet haben. Speziell das Problem der Lüge hat ja Ibsen von Anfang bis zuletzt beschäftigt, von der „Komödie der Liebe" an über Skule, den „Volksfeind" und Hjalmar bis zu Gabriel Borkmans Freundschaft mit Foldal. Am tiefsten aber ist er in seiner größten Dichtung gedrungen, im „Peer Gynt".

Der Dr. Begriffenfeldt, in dem man so allgemein nur eine Verspottung des deutschen Gelehrten erblickt, ist übrigens wohl doch mehr als eine bloße Karikatur. Denn er erkennt sehr wohl die ganze Hohlheit des Gyntschen Selbst (des „empirischen Ich"), und weiß, wo Peer Gynts Kaisertum einzig Geltung hat: im Irrenhause, bei den Verrückten, denen Vernunft (wieder im Kantischen Sinne) überhaupt gebricht.[1]

Ibsen weiß (und wenn er es auch nicht in Begriffen lehrt, so zeigt es klar seine Darstellung des Peer Gynt), daß das einzige, was einem Menschen Wert verleiht, der Besitz eines („intelligiblen") Ich, einer Persönlichkeit ist, und daß aus dem Mangel eines solchen in einem Menschen das Bedürfnis entsteht, sich Wert von anderswo als aus sich selbst heraus beizulegen. Daß der Wille zur Macht unendlich tief in allem Lebenden liegt, ist gewiß eine große und über der allzu starken Beachtung seiner Züchtungsideale lange nicht genug gewürdigte Erkenntnis Nietzsches. Was aber speziell den Menschen betrifft, so ist das allertiefste in diesem und sein letzter Unterschied von dem Tiere, wie ich glaube, nicht der Wille zur Macht, sondern der Wille

[1] Kein Mensch ist je ganz er selbst, solange er auf Erden lebt; nur der gänzlich Betörte vermag zu glauben, daß er ganz sich gefunden hat, weil er nicht mehr sucht.

zum Wert. Aus dem Mangel eines Wertes an sich erfließt das Bestreben, sich Wert von anderwärts zu verschaffen; so entsteht alles Renommieren, alle Hochstapelei im weiteren Sinne. Der Wille zum Wert ist es, der den Menschen, Mann und Weib, als solchen konstituiert. Kann ein Mensch — dies ist immer der Fall der Frauen — sich nicht von sich selbst aus und vor sich selbst Wert geben, so sucht er ihn von einem anderen, vor einem anderen zu erhalten: man agiert stets vor dem nämlichen Forum, von welchem das Urteil kommt. Sicherlich aber, irgendwie und irgendwo, sucht, zum Unterschiede von den Tieren, deren Streben nur nach der Lust, der Befriedigung natürlicher Triebe geht, jedes menschliche Wesen möglichst viel **Wert für sich** zu gewinnen.

Peer Gynt, der noch keinen Wert in sich selbst hat, lernen wir demgemäß gleich im ersten Akte als Prahlhans und Aufschneider kennen.

Ibsen weiß, daß der Besitz einer Persönlichkeit sich im Menschen vor allem offenbart durch das Bestreben, dem moralischen Gesetze in sich nachzukommen. Peer Gynt, dem, wenn ich Schopenhauers Wort gebrauche, der „Schwerpunkt“ in sich fehlt,[1] gerät damit ins Reich der Trolle, deren Losung nur lautet: Troll, sei dir selbst genug; denn einem Wesen ohne die dem intelligiblen Subjekte entstammende Moral fehlt auch das Streben, dieses intelligible Wesen, das reine Ich, selbst ganz zu werden, es hat kein Bedürfnis nach Vervollkommnung, es kennt nicht jenen „Progressus“ nach dem ethischen Ideale hin, von dem Kant gesprochen hat, ohne viel verstanden worden zu sein. Sich selbst genug sind die Tiere. Darum verdiente Peer Gynt den Affenschwanz. Ibsen weiß, daß erst der Besitz eines Ich im höheren Sinne zur Anerkennung eines Du im anderen führt, zu dieser fundamentalen Bedingung jedes Altruismus, daß Selbstachtung Voraussetzung der Achtung anderer ist und Individualismus also das gerade Gegenteil von Egoismus. Darum zeigt er uns Peer Gynt engherzig und selbstsüchtig.

Der Mensch ist für Ibsen wie für Kant ein Mittelding zwischen Tier und etwas höherem, aus Dreck und Feuer, um

[1] Hat man wohl beachtet, was für einen Namen Ibsen für seinen Helden gewählt hat? Peer Gynt — wie wenig Gravitation liegt doch hierin. Dieser Name ist wie ein Gummiball, der immer wieder von der Erde aufspringt.

Goethe, er ist zugleich Lehm und zugleich Bildner, um Nietzsche zu zitieren. Wird der sittliche Gedanke siegen oder der Mensch seelenlos, wertlos zugrunde gehen? das ist die Frage, die Ibsen mit der Person des Peer Gynt stellt. Die Menschheit wäre ein mißglückter Versuch der Gottheit und müßte umgegossen werden, wenn sie „ihrer Bestimmung Trotz böte bis zum Schluß“, d. h. sich bis ans Ende untreu, unfolgsam erwiese im Dienste des ihr innewohnenden Höheren, des Logos, des Geistes, der Vernunft (im Sinne Kantens). Der Knopfgießer im Peer Gynt stellt, so unpathetisch als nur möglich, in Name und Haltung, die Gottheit, das bedeutet für Ibsen wie für Kant und Platon die sittliche Idee, und ihre Ansprüche an die Menschheit dar.

„Du warst nur gedacht als ein blinkender Knopf
Auf der Weste der Welt; doch die Öse mißlang.“

Es ist eine großartige Szene, wie Peer Gynt, auf den (wie eben auf die meisten Menschen) nur zweierlei sittlich läuternd wirkt, die Liebe und der Tod, unmittelbar vor dem Sterben anfängt, nach dem Inhalte seines Lebens zu fragen, wie er die Erinnerungen eine nach der andern heraufnötigt, die ihm vor ihm selbst beweisen sollen, daß er nicht ganz verloren, sein Leben als nicht ganz zwecklos zu betrachten sei. Mit einer Kraft und Kunst, wie vielleicht überhaupt nirgends sonst in der Weltliteratur, ist hier die Allegorisierung durchgeführt. Die Gestalten sind mit größter Ökonomie behandelt und haben nicht den geringsten Behang erhalten, um hierdurch ihre Existenz und Essenz zu legitimieren; sie leben so, daß wir uns zu ihnen verhalten wie Kinder zu einem Märchen: wir finden es selbstverständlich, daß sie kommen; so, daß Ibsen darauf verzichten konnte, ihnen dem Abstrakten näherliegende Namen zu geben, die freilich ihren tieferen Sinn der Allgemeinheit verständlicher gemacht hätten. Der Knopfgießer ist das Gewissen, durch das für Ibsen wie für Kant und Sokrates das Göttliche (der „Meister“) zum Menschen spricht; und wie sein Gewissen fordert und fragt, sucht sich Peer auszuweisen mit seinem vergangenen Leben. Denn er fühlt sich noch gar nicht schuldig, er nimmt noch keine seiner Taten auf sich, er will vielmehr sich bloß retten vor dem drohenden Anspruch des moralischen Gesetzes: als ob man diesem genügen könnte, um dann etwas anderes zu tun, als ob man eine einmalige Ab-

zahlung an es zu leisten und dann weiter nichts zu tun brauchte. Peer Gynt ist noch immer zu verblendet, um zu fühlen: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.“ Aber es taucht in seiner Erinnerung nicht einmal das auf. wonach er nur sucht, um sein Gewissen zu beschwichtigen. Im Gegenteil. Er muß sich an den Dovre-Alten und sein Leben im Reiche der Trolle erinnern. Den Affenschwanz hat er sich zwar nicht anbinden lassen, selbst ganz Tier ist er nicht geworden; er ist aber doch schuldig geworden im Reiche der Tiere, er hat mit der Tochter des Trollkönigs ein Kind; und hat deren Losung akzeptiert, ist selbstzufrieden gewesen, statt sich „strebend zu bemühen“. Jetzt sieht er erst ein, daß die Seele doch etwas anderes ist als die Sanktion des Leibes und seiner Begierden und Trägheiten, denen er früher mit prinzipieller Abweisung aller Bedenken (vierter Akt, Anfang) fröhnte, ja, sich auf dieses Selbst alles zugute tat; daß es wenig verschlägt, einen Finger zu verlieren, etwas vom empirischen Ich einzubüßen, wenn man um diesen Preis seine Individualität behaupten kann (was er früher nicht begreifen konnte). „Denn was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, und nähme an seiner Seele Schaden?“ Er sieht jetzt ein, daß das höhere Selbst mit dem niederen im Kampfe liegt, und daß der völlige Sieg des einen der Tod des anderen ist. „Du selbst sein, heißt sich selbst ertöten.“[1] Das alles muß er sich sagen und sich selbst verurteilen. Nun verfällt er darauf, ob es nicht seine Bestimmung („des Meisters Meinung“, die er „als Aushängeschild“ hätte tragen sollen) gerade gewesen sei, prinzipiell und bewußt in allem und jedem gegen jene andere Bestimmung zu fehlen, sie zu bekämpfen, ob er nicht wenigstens böse gewesen sei, wenigstens etwas, nur nicht verwischt, gemein, nichts. Aber nein, er hat auch da nichts bedeutet. „Denn der Sünder im wirklich großen Stil — gibt's heutzutage nicht eben viel.“ Auch den großen Verbrecher kann er sich nicht glauben, und der Magere (der Teufel). dem er sich so gern verschrieben hätte, um nur nicht nichts zu sein, würde durch ihn wenig fetter werden. Die Napoleons und die Don Juans, die Jagos und Hagen sind ebenfalls dünn

[1] Vgl. Evang. Marci 8, 34—36. („Wer sein Leben will behalten, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinet- und des Evangelii willen, der wird es behalten.“)

gesäet, nicht bloß die Heiligen. Hier spürt man den ganzen Zorn, die tiefe Verachtung des Dichters für das Gros der Menschheit einmal durch. Sie soll sich gar nicht einbilden, der Hölle wert zu sein, die für sie viel zu nobel, zu großartig ist; der Teufel ist für ganz andere Leute da, nicht für Affen und für Schweine. Dem Gedanken des Satan, dessen Majestät sie lieber nicht beleidigen sollten, stellt er die Konzeption seines Knopfgießers gegenüber. Den verdiene die Menschheit reichlich, der tue ihr not.

Man denke an das Wort in der Apokalypse (3, 16): „Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist. Ach daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.“ Peer Gynt wäre „unsterblich in Gott“ oder „unsterblich in Satan“ wenn er eine Individualität, im Guten oder im Bösen, mit Bewußtsein behauptet hätte. Aber er ist überhaupt ohne ein Ich gewesen, welches ihn der Zeit entrückt, ihm ein höheres, vom physischen Naturgesetz der Geburt und des Todes unabhängiges Dasein und Fortleben verbürgt hätte, er hat keine weiße, aber auch keine schwarze Seele. Peer Gynt ist der Typus der zahllosen unter uns wandelnden, unmoralischen Menschen, die für moralisch gelten, weil sie nicht antimoralisch sind, nicht Größe genug im Instinkt oder im freien Entschluß haben, um das Moralische zu verneinen, die nicht etwa nicht an das Gute und Wahre glauben und einem erklärten Unglauben gemäß offen handeln, ihn durch die Tat dokumentieren, die Moral demonstrativ verhöhnen,[1] sondern die selbst zu glauben vermeinen ohne tiefe innerliche Frömmigkeit. Sie sind also nicht Verbrecher durch die Tat oder den Plan zur Tat, und doch Verbrecher an sich selbst, weil Betrüger ihrer selbst, indem das Gebot, das sie halten, nicht wirklich ihnen vom Herzen diktiert ist; sie handeln legal und äußerlich oft mehr als legal, aber ihr Motiv ist, ohne daß sie es klar wüßten, nicht, daß sie selbst, sondern daß die anderen im anderen Falle die Achtung vor ihnen verlieren müßten. Es sind also in Peer Gynt alle diejenigen mitgetroffen, für welche stets der andere Mensch maßgebend bleibt, alle eigentlichen Jehovah-

[1] Zur Annahme und Darstellung einer solchen Größe im Antimoralischen war ich hier verpflichtet, um Ibsen nicht untreu zu werden. Ich selbst halte Größe im Bösen für eine Fiktion (Geschlecht und Charakter, 1. Aufl. S. 235 f.).

Anbeter in der Menschheit: Jehovah ist ja nur die kolossale Personifikation des anderen Menschen, soweit er auf Denken und Handeln des Einzelnen Einfluß gewinnt.[1] Peer Gynt glaubte autonom da zu handeln, wo er am heteronomsten lebte (man vergleiche seinen Vortrag über das Gyntsche Selbst im vierten Akt), unerschrockener, selbstherrlicher Individualist zu sein, da er bloß ein jämmerlicher und feiger Egoist war.

Er hat also nicht seiner zeitlosen Persönlichkeit, dem wahren Selbst, die Macht über sich eingeräumt, er „war schon lange tot vor seinem Tod“. So früh[2] findet sich bei Ibsen die Form, in welcher der Grundgedanke seines letzten dramatischen „Epilogs“ auftritt, das Motiv des höheren ewigen Lebens, der Grundgedanke der Lehre Christi, als bestimmender Faktor seines Denkens und Dichtens. Ohne Individualität, ohne einen Wesenskern, der durch das Medium einer unwirklichen Zeit die Dinge dieser Welt nur anschaut, keine Unsterblichkeit: Unsterblichkeit der Seele gibt es nur für Wesen mit Seele. Dann soll der Peer Gynt in den großen Ausschußtopf, wo er die Form einbüßt, wo nur die Materie beharrt (wie der Metallwert umgeschmolzener Münzen erhalten bleibt). Ibsen berührt sich hier auch, ohne die damals noch nicht nach Europa gedrungene esoterische Lehre des Buddhismus

[1] Man hat Ibsen, den größten und tiefsten Individualisten seit Kant für einen Sozialethiker auszugeben, den Verfasser des „Brand“, der „Stützen der Gesellschaft“ und der „Frau vom Meer“ für die Oberhoheit der Gesamtheit gegen die Freiheit der Individualität auszubeuten versucht. Sicherlich ist Ibsen kein Verächter des Sozialen, der Idee der Gesellschaft, wie es jene modernen Pseudo-Individualisten sind, die an der allgemeinen Identifikation von Individualismus und Egoismus die Schuld tragen; die ihre Unlust, sich durch Phänomene wie Krankheit und Armut im Genusse der Tafel- und Bettfreuden oder auch nur im Eifer der Zeitungslektüre und in der Wärme des Salontratsches stören zu lassen, mit dem Namen des zum Darwinisten ausgedeuteten Nietzsche decken. Ibsens Individualismus ist viel entschiedener, weil viel geklärter als der Nietzsches. Jedoch pflegt Ibsen jedem seiner Kommentatoren auf Fragen, die eine Legitimation für den Interpreten erreichen wollen, ohne Unterschied zu antworten, daß er ihn am besten von allen verstanden habe, und so hat er es wahrscheinlich auch jener Auslegung gegenüber, die ihn zum Sozialethiker stempeln wollte, nicht der Mühe wert gefunden, ein Wort der Verwahrung zu sagen. Wie konnte man aber auch den Mann für die Gattungsschwärmerei in Anspruch nehmen, dessen Hauptproblem Wahrheit und Lüge, das individualethische Problem κατ' ἐξοχήν, ist!

[2] Wenn nicht schon früher (Catilina). Vgl. Schlenther, Ibsens Werke, Bd. I, 1903, Einleitung S. 48.

zu kennen, mit deren Lehren über das Schicksal des Menschen nach dem Tode. Man erinnere hier sich auch der Aristotelischen Auffassung der Seele als Form!

Von furchtbarster Angst vor dem Vergehen nach seinem aller Ewigkeit baren Leben gepeinigt, erkennt Peer Gynt endlich in dem Gedanken an Solveig, was er hätte sein können, und was er nicht gewesen ist. In seiner Liebe war er doch er selbst; und wie die Liebe ihn einzig über ein jämmerliches Erdendasein emporzutragen vermocht hat, so wird er auch jetzt vom Erdendasein hinweggetragen — in Liebe. Jetzt endlich geht er in ein höheres Leben ein und kann sein Selbst rein behaupten — aber nicht auf Erden. Solveig erscheint ihm als altes Mütterchen, und zugleich als der Tod. Niemand hat es noch in Begriffen ausgesprochen, aber es liegt hierin eine unendlich tiefe, unbewußte Erkenntnis des künstlerischen Genius Ibsens, dieselbe, die hinter der Alraune der Kleistschen „Hermannsschlacht" sich verbirgt, die dem Varus seinen nahen Untergang verkündet (fünfter Akt, vierter Auftritt): das alte Weib hat eine geheimnisvolle Beziehung zum Tode (man denke auch an die „Rattenmamsell" des „Klein Eyolf"). Alles, was in einer engen Relation zum physischen Leben steht, ist auch nicht ohne Beziehung zum physischen Tode. Das Weib hat durch die Mutterschaft das intimste Verhältnis zum Erdenleben: also auch zum irdischen Tode. Die Furcht vor dem alten Weibe ist nur Furcht vor dem Tode. So kombiniert sich in der Solveig des letzten Aktes das reine Selbst des Peer Gynt, das nicht ohne Tod des empirischen Ich völlig ins Dasein treten kann, und das Sterben des letzteren in ganz einziger Weise. Und darum ist Solveig für Peer Gynt der Tod, darum stirbt — Peer Gynt. Der Knopfgießer mahnt, fordert, drängt; aber lauter, im Sonnenaufgang des Pfingstmorgens, ertönt das unsäglich wundervolle Lied, das Wiegenlied der Solveig:

„Jeg skal vugge dig, jeg skal våge —
Sov og drøm du, gutten min!
Ich will wiegen dich, ich will wachen . . .
Schlaf' und träum' du, Knabe mein."

Peer Gynt ist erlöst.

Sein unsichtbares Selbst, das höhere Leben seines Geistes, wie es sich in ihm nur in der Liebe zu Solveig offenbart hat, behält am Ende seines Lebens dennoch den Sieg.

Es ist nun klar: dieser Peer Gynt ist keine einzelne Person und kein einzelnes Volk. Der Mensch überhaupt wird in ihm gegeißelt, der das Tier losgeworden zu sein glaubt, sich seiner Menschheit brüstet, ohne auch nur zu ahnen, was diese bedeuten sollte.

Der Affenmensch, in der Person des Dovre-Alten, beklagt sich darum über die Ungerechtigkeit, daß man ihn für tot ausgebe:

> „Von den Tochterkindern, wie schon gesagt,
> Nach dem alten Großvater keins mehr fragt.
> Sie meinen, ich lebte gar nicht mehr,
> Nur höchstens in alten zerlesenen Schmöckern.“

Der Mensch aber ist für Ibsen, wie für alle irgend tieferen Geister seit Anbeginn Leib und Seele, oder, in der Fassung, die Kant dem ältesten Dualismus gegeben hat, phänomenales und noumenales Subjekt, empirisches Ich und intelligibles als Gesetzgeber der Moral. Die meisten Menschen aber wissen nichts von der Existenz einer Seele und bestreiten dieselbe, weil eben die große Mehrzahl von ihnen bis vielleicht auf wenige Augenblicke ganz seelenlos lebt. „Peer Gynt“ ist die Tragödie des Menschen, der seine Seele sucht, und daher sicherlich die Dichtung, welche für die größte Anzahl von Menschen (wenn nicht für alle) geschrieben ist.

Die Seelenlosigkeit spielt in der Dichtung überhaupt die größte Rolle. Anitra repräsentiert sie in der ausgebildetsten Gestalt, in welcher sie beim Menschen möglich ist. Sie ist das, was den Mann sinnlich reizt, ohne ihm zu höherer Regung Gelegenheit zu geben, die kokette Puppe. In ihr ist nicht einmal ein Streben nach einem Selbst da, statt dessen lockt sie der glänzende Edelstein, wie eine Elster.[1] In Peer Gynt dagegen, dem Manne, ist ein Streben, wenn auch ein völlig mißleitetes, ein Sich-Suchen, ohne sich finden zu können, weil er fort und fort nur immer möglichst viel auf sein empirisches Ich häuft, ohne sich hierdurch mehr als einen Scheinwert geben zu können, der jeden Augenblick von ihm herunterfallen kann, wie der Prophetenmantel. Dieses Wesen des Peer Gynt wird uns nun von Ibsen

---

[1] Die Frauen suchen Seele nur beim Mann, als Sexualcharakter wie Bart und Muskelkraft, nicht für sich selbst.

— und dies ist eine der stärksten Wirkungen und einer der genialsten Züge seiner Dichtung — als durch alle Wandlungen sich stets gleich bleibend und als ewig dasselbe gezeigt; denn Ibsen ist durchdrungen von der unerschütterlichen Wahrheit, daß es ein Konstantes gibt, das in allen Momenten des Lebens sich gleich bleibt, daß der eigentliche Charakter eines Menschen sich nicht ändert.[1]

Im ersten Akte sehen wir, wie Peer Gynt durch erfundene Geschichten sein Ansehen zu steigern mit krampfhafter Sucht bemüht ist. Hier liegt ihm noch nichts an der Achtung vor sich selbst; bloß die Mißachtung von anderer Seite, die kann er nicht ertragen. Er schreit es selbst:

„Könnt' ich mit einem Griff, wie ein Schlächter,
Aus der Brust die Verachtung ihnen reißen!“

Aber in dem Augenblick, wo er dies ausruft, spürt er, daß außer seinen Worten noch etwas da ist — eine Stelle von großartiger Unheimlichkeit, so kurz sie ist; er sieht sich um, als ob ein höhnischer Zwerg zu ihm gemeint hätte, das da, die Bewunderung anderer, sei doch nicht alles. Dies ist die einzige moralische Regung in Peer, bevor er Solveig kennen lernt. — Im zweiten Akte heißt die Losung voll Ironie: „Am Reitzeug erkennt man die vornehmen Leute.“[2] Denn hier hat Peer Gynt zur Rache allem Besseren abgeschworen — das Phänomen der verschmähten Einkehr, der zurückgewiesenen Reue, an deren Stelle immer gewaltsame Rückwendung zu den geopferten Kostbarkeiten tritt (Tannhäuser nach dem Urteil des Papstes) — und nun hält er sich schadlos in der völligen Gemeinschaft mit der Natur und ihren aller Moral fremden Dämonen. Bewunderungswürdig ist diese absolute Immoralität der Natur personifiziert durch jene drei Sennerinnen, die mit Peer Gynt buhlen. Hier hat Ibsen etwas geschaffen, was den Mänaden und Satyrn der griechischen Mythologie keineswegs nachsteht.

Die Begegnung mit der grün gekleideten Trollprinzessin, die Peer nach dem Abenteuer mit den Sennerinnen hat, zeigt, wie sein Wille zum Wert mit dem der Prinzessin auf gleicher Stufe

[1] Vgl. Schopenhauer, Neue Paralipomena § 220.

[2] Im vierten Akte ergibt sich dann, daß es trotz dem Lauf der Jahre bei dieser Parole geblieben ist.

steht. „Am Reitzeug erkennt man die vornehmen Leute“, in dieser Losung finden sie sich. Sie erinnert an die Art, wie Goethe im „Faust“ den Teufel von der Erweiterung des Ich zum Mikrokosmus sprechen läßt:

> „Wenn ich sechs Hengste zahlen kann,
> Sind ihre Kräfte nicht die meinen?“

Solch „ein Herr Mikrokosmus“, wie ihn Mephisto wünscht, ist Peer Gynt ganz und gar. Aber die Illusion, die ihn aus dem alten Eber einen edlen Renner machen läßt, ist nicht nur eine moralische, sondern auch eine logische; nicht nur ein von vornherein vergeblicher Versuch, den eigenen Wert durch fremde Bewunderung zu steigern, auf sein empirisches Ich um so mehr zu häufen, je mehr ihm sein intelligibles gleichgültig ist, sondern auch eine vollständige Umwertung der Wirklichkeit, eine willkürliche Mißdeutung der Erfahrung, die ihm nicht nur mit der Trollprinzessin, sondern auch mit dem Fellah des Irrenhauses im vierten Akte gemeinsam ist. Die Szene im Irrenhause wird hier schon vorbereitet: denn auch die unegoistische Anteilnahme an der Außenwelt, wie sie sich aus dem Wahrheitsstreben als Wissensdurst differenziert, fließt aus dem gleichen intelligiblen Wesen des Menschen, das in Peer so schwach ist. Nur insoferne ist die Auffassung der Person des Helden als eines Phantasten gerechtfertigt, und keineswegs soll „Peer Gynt“ die Karikatur des Dichters sein; alle Dichtung ist ja nur höhere Wahrheit, nicht anders als Religion, Musik, Philosophie. Die Täuschungen über die Außenwelt, denen Peer unterliegt, sind nur die objektive Seite seiner inneren Täuschungen über sich selbst, sein mangelnder Wirklichkeitssinn **eins** mit seiner mangelnden Wahrheitsliebe: sie fließen beide aus der Identität von Logik und Ethik, die eben beide im letzten höchsten Begriffe der Wahrheit als des höchsten Gutes kulminieren. Darum gibt es für Kant nur eine Vernunft, die theoretisch und praktisch zugleich ist. Die Tiere entbehren ihrer; im Reich der Trolle muß daher Peer Gynt einen anderen Blick bekommen, es muß eine Operation an ihm vorgenommen werden, bevor er ganz Troll sein kann. Auch Lachen und Weinen, Jubel und Schmerz sind nur menschlich, nicht tierisch. Darum fügt der Trollkönig hinzu, um Peer die Operation vom Menschen zu empfehlen:

„Bedenke, wie viel Verdruß und Plage
Du hiedurch los wirst mit einem Schlage.
Und war nicht stets für die beizende Lauge
Der Zähren die Quelle dein klares Auge?“

Kann es weniger emphatisch, sentimental und kann es zugleich wundervoller ausgedrückt werden, daß der Mensch, indem er die Menschheit in seiner Person bejaht, auch den Schmerz auf sich nimmt[1] und auf das Glück verzichtet?

Aber so sehr Peer verblendet ist, so leicht ihm der Dichter auf die Frage des Trollkönigs, wodurch sich Mensch und Troll unterscheiden, die Satire in den Mund legen kann: „Sie gleichen einander, Zoll für Zoll“ — so gerne Peer Gynt seinen Überzeugungen abzuschwören bereit ist, um dafür die Süßigkeiten der Trollprinzessin auszukosten, so hat er doch noch den Rest eines Ich, an dem auch dieser Aufenthalt im Reich der Trolle in der Zeit vorübergehen müßte. Und darum weigert er sich, auf ewig den Trollen sich zu verschreiben. Das Aufflackern seines höheren Wesens in dieser Regung, diesem Gefühl, dem die Ewigkeit Maßstab ist bei der Entscheidung, befähigt ihn die Glocke des Priesters im Tale zu vernehmen, ihren Ruf zu verstehen. Wie christlich der Sinn dieser Dichtung ist, sieht man daraus, daß erst jetzt, vor diesem Tone die Trolle gänzlich versinken müssen.

Im dritten Akte träumt er aber schon wieder von dem Eindruck, den sein erhoffter Palast auf andere machen werde; seinetwegen liegt ihm wenig an dem zu erstehenden Hause, den anderen soll es imponieren. Man kann an diesem Punkte Ibsen mit einem Manne vergleichen, dessen Bedeutung ich nicht anzweifeln will, der aber, mit Unrecht, sicherlich von fast allen, an welche man die Frage richten wollte, in großer Entschiedenheit über Ibsen gestellt werden würde, mit Friedrich Hebbel. Wie dürftig, wie einseitig auf einen einzelnen Punkt sich beschränkend, hat dieser in „Gyges und sein Ring“ das gleiche Problem behandelt, wie wenig tief ist er gedrungen, wie wenig Willen und Bedürfnis nach Tiefe in der Ergründung des Mannes, der seine

[1] Erinnert sei hier an das tiefe und wahre Wort des Relling in der „Wildente“ (5. Aufzug): „Nehmen Sie einem Durchschnittsmenschen die Lebenslüge, so nehmen Sie ihm gleichzeitig das Glück.“

schöne Frau dem anderen zu zeigen nicht unterlassen kann, beweist Hebbel[1] in dieser Dichtung.

Sehr fein ist es von Ibsen erdacht, daß er Peer Gynt sich selbst so oft in der dritten Person denken läßt. So besonders in seinen Kaiserträumen, z. B. im ersten Akte:

„. . . . Voran seinem Trosse,
Reitet Peer Gynt auf goldhufigem Rosse.
Die Mähr hat 'nen Federbusch zwischen den Ohren,
Selbst hat er Handschuh und Säbel und Sporen.
Der Mantel ist lang und mit Taft ausgeschlagen,
Wacker sind die, die hinter ihm jagen,
Er aber sitzt doch am strackstən zu Pferde,
Er aber strahlt doch am hellsten zur Erde.
Drunten die Leut' stehn, ein schwarzes Gewimmel,
Ziehen die Hüt' ab und gaffen gen Himmel.
Die Weiber verneigen sich. Alle gewahren
Kaiser Peer Gynt und seine Heerscharen.
Nickel und Silber, ein blankes Geriesel,
Streut er hinunter wie Hände voll Kiesel.“

Diese Behandlung seiner selbst, dieser Verkehr mit sich selbst in der dritten Person, hat sehr tiefe Wurzeln. Stellt Peer Gynt hiermit vielleicht ein Bild außer sich, dem Verehrung erwiesen wird, und identifiziert sich nachträglich mit diesem Bilde, um sich dieser Verehrung seiner Person in effigie mentali zu freuen, sie in einer Reihe mit den anderen mitzuverehren? Man könnte diesen Zug so auffassen: Als die Verlogenheit seiner Eitelkeit. Das wäre aber weiblich und Peer Gynt ist ein Mann. Das wäre der Traum eines Mädchens von dem Grafen, der sie zu heuern kommen werde, sie vor allen ihren Gespielinnen. Das wäre die Art, wie die Frau den Mann immer belügt, indem sie der Idealgestalt von Tugend oder von Häuslichkeit, die Liebesbedürfnis oder praktischer Sinn ihn verlangen läßt, zu gleichen vorgibt, zumindest die Übereinstimmung nie in Abrede stellt. Peer Gynts Entsubjektivierung liegt tiefer. Sie entsteht aus dem Verzicht auf die Freiheit des Willens, der in der Abnegation

[1] Die Bedeutung Hebbels, welche in anderen Dichtungen, in seiner „Judith“ und „Genovefa“, wie auch in seinen aphoristischen Epigrammen viel stärker zum Ausdruck kommt, soll hiermit ebensowenig angetastet als die vielen Feinheiten von „Gyges und sein Ring“ verkannt werden. Hebbel ist sicherlich größer als Schiller, Grillparzer, Lessing zusammengenommen; aber hinter Ibsen oder Wagner bleibt er weit zurück.

der Persönlichkeit liegt. Peer Gynt setzt sich selbst in funktionelle Beziehung zu etwas anderem; er steht unter der empirischen Kausalität, sobald die intelligible Freiheit aufgehört hat, in ihm als Idee bestimmend zu wirken. So stellt er sich in ein Verhältnis der Gebundenheit zu den anderen Menschen, er braucht sie als Zuschauer und Beifallspender, er ist ihr Sklave gerade dann, wenn er ihr Kaiser zu sein glaubt. Napoleon war ein Poseur vor allen, die er beherrscht hat. Vielleicht war er, wenigstens in Augenblicken, als junger General, aufrichtig gegen sich selbst. Peer Gynt hat bis nun ein verlogenes Leben ganz und gar geführt, er war nie er selbst, er hat kein Ich und ist darum dritte Person. Aber jetzt ertappt er sich doch schon selbst zuweilen auf seinen Lastern und leidet gleichzeitig aufs schwerste unter diesen ewigen Rückfällen in die gemeinste Eitelkeit; wie ja alle Selbstbeobachtung moralischen Charakter hat. Indes seine sündige Vergangenheit kommt wieder und wieder herauf, ihre Folgen ziehen ihn hinab, und er hat nicht die Kraft, fühlt nicht soviel Sicherheit in sich, ihr an Solveigs Seite eine bessere Zukunft entgegenzusetzen. Darum will er alle Vergangenheit töten: Er reitet seine Mutter in den Tod hinüber. Denn er muß „vergessen, was ihn drückt". Seine Mutter[1] hat ihm gegenüber immer die Moral und die Einsicht vertreten; nun entzieht er sich gleichsam selbst seinen Mutterboden. Vielleicht liegt auch hier keimhaft der Gedanke zum Grunde, daß er gerade in seinem Verhältnis zum Weibe allein er selbst war.[2]

---

[1] Eine der vorzüglichsten Frauengestalten Ibsens, wenn auch ohne sonderliche Tiefe behandelt.

[2] Die Interpretation dieser Schlußszene des dritten Aktes, die ich hier versuche, ist, ich fühle es, sehr gewagt und ich kann sie nur noch durch den Hinweis auf den fünften Akt stützen, wo die Mutter dem endlich zum Bewußtsein seiner Schuld gelangten Sohne ebenfalls als Anklägerin eben im Hinblick auf diesen Ritt erscheint. Aber diese Szene des dritten Aktes — für die naive Auffassung die leichteste der Dichtung — muß in einer so durchaus symbolischen Tragödie doch auch einen tieferen Sinn besitzen. Sollte dieser sein, daß in Peer jetzt der Egoismus des Patienten, des von eigenen Leiden Geplagten und darum für die der anderen Achtlosen zum Vorschein komme? Daß er an allen anderen Wesen rächen wolle, daß ihm kein Glück mit Solveig beschieden ist? Ich kann es nicht ganz glauben. Auch schiene mir nur noch folgendes möglich. Ibsen, der in den Zeiten seiner eigentlichen hervorragenden Produktion durchaus Masochist ist (Beweis vor allem die „Nordische Heerfahrt" und „Baumeister Solness"), war in seiner Jugend nicht

So sehen wir ihn denn im vierten Akte am tiefsten gesunken. Der Mensch lebt nun in völliger Gemeinschaft mit den Affen, als welche sich das Trollpack des zweiten Aktes endgültig entpuppt (absichtliche Wiederholung des Wortes: Der „Alte war schlimm, die Jungen sind Bestien“); ja der Gyntismus wird zur Losung der Menschheit überhaupt: Peer Gynt wird Prophet. In dieser Eigenschaft bietet er alles auf, um — von einem Mädchen beachtet zu werden und hierdurch etwas für sich zu gewinnen. Am Ende erfüllt sich nun gar sein alter Traum: Er wird Kaiser. Aber mit Schrecken muß er zuletzt gewahren, daß er in einem Irrenhause steckt und der Kaiser der wahnsinnigen, vertierten Menschheit ist.

In dieser Szene im Irrenhause liegt wohl die gräßlichste Ironie die fürchterlichste Satire, auf die je ein Mensch verfallen ist.

Peer Gynt im Verein mit den Irren, von denen dieser wie eine Feder ist, die nie zum Schreiben, sondern stets nur als Streusand gebraucht wird, jener wie ein Papier, das nie beschrieben wurde: ein unaufgeschlagenes Buch in seiner Mutter Schoß, sich als verdruckt erweisend, da es aufgemacht wird. Das absolute Fehlen eines Ich und das damit verbundene völlige Fehlen eines Soll; den Menschen, der nicht mehr weiß, was er ist und danach schreit, von irgend jemand seiner eigentlichen Bestimmung zugeführt zu werden, die er selbst nicht mehr finden und nicht aktiv mehr verwirklichen kann; die Verzweiflung daran, je das sein zu können, wozu man geboren ist — dies alles sagt in seinen wenigen wilden Rhythmen der Dialog mit dem Minister Hussein.

Es ist nicht meine Absicht, einen fortlaufenden Kommentar zu der Dichtung zu liefern, in der mir so manche Einzelheiten gar nicht durchsichtig sind. Solche Unternehmungen haben, abgesehen von ihrem Umfange, immer zu viel Prätention und können darum nur geschmacklos wirken.

---

frei von sadistischen Zügen (in vielen der von ihm lange zurückgehaltenen Gedichten und in „Olafs Liljekrans“; auch im „Fest auf Solhang“ ist noch eine Spur von Sadismus). Es sind nun wirklich in den Peer Gynt des zweiten („Raub der Ingride“) und des ersten Aktes (Drohung an Solveig) sadistische Züge geraten; möglich, daß Ibsen auch diese Züchtigung an sich vornehmen wollte. Für den Charakter des Peer Gynt wäre das aber durchaus unwesentlich und also ein Fehler der Dichtung.

Ich will nur noch auf einige große Schönheiten der Dichtung hinweisen: außer auf den in dieser Hinsicht allgemein berühmten Schluß des dritten noch auf die erste Szene des zweiten und auf die außerordentliche Mitte des fünften Aktes, wo Peer Gynt des nicht gelebten Lebens seines höheren Ich gedenken muß („Knäuel“, „Welke Blätter“ u. s. w.; in der Nacht auf der Heide: „Wir sind Lieder, hast du gesungen uns?“ u. s. w.); ferner auf die mit großer Kraft packende Erzählung vom Rennbock gleich am Anfang der Dichtung; und auf Peers Monolog nach der Ausschweifung mit den Sennerinnen. Von furchtbarer, zum tiefsten Herzen greifender Wirkung, hierin beinahe der Verfluchung des Lebens im dritten Akte von „Tristan und Isolde“ vergleichbar, ist aber jene Stelle des fünften Aktes, wo Peer die Sternschnuppe (das Symbol des Sündenfalles der Engel als der Sterne) den Raum durcheilen sieht und ihr zuruft:

„Gruß von Peer Gynt, Bruder Meteor!
Leuchten, erlöschen und verschwinden im Thor
Der Finsternis . . .!“

und wie nun plötzlich er, der noch vorhin jeden Gedanken an Sinn und Zweck des Lebens — denn der „fremde Passagier“ ist der Tod, welcher diesen Gedanken nahelegt — zurückgewiesen hat, nach dieser Botschaft aus der Unendlichkeit im tiefsten erschauert; und da endlich das Gefühl eines verlorenen, dem Meteor gleichenden Lebens, sich durchringt gegen alle Eitelkeiten, wie er zur Ahnung (wenn auch noch nicht zur Behauptung) seines wahren Selbst und damit auch gleichzeitig zum Unsterblichkeitsbedürfnis gelangt. Der steinreiche Unternehmer, der Kaiser, dem die ganze Welt wie gewonnen war, erwacht aus dem Traum seiner Welten und sieht:

„So unsäglich arm kann ein Mensch also geh'n,
Zurück in den grauen Nebel des Nichts.
Du herrliche Erde, trag' mir nicht Haß,
Daß ich achtlos zertreten nur Dein Gras.
Du herrliche Sonne, Du mußtest verschwenden
Deinen leuchtenden Strahl in leeren Wänden,
Kein Mund sprach zu Deiner Schönheit den Reim:
Der Eigner, so sagt man, war niemals daheim.
Herrliche Sonne, herrliche Erde —
Was nährtet ihr meine Mutter an eurem Herde?
Die Natur ist verschwend'risch, am Geist wird gespart . . .
Die Geburt mit dem Leben büßen ist hart.

Ich will auf die höchsten Gipfel geh'n,
Noch einmal die Sonne aufgehn seh'n,
Starren mich müd' aufs gelobte Land . . .
In einem Schneesturz mein Ruhbett haben;
Man mag drüber schreiben: „Hier ist niemand begraben“;
Und dann — dann — dann komme das dann.“

(Ich habe hier den beiden Übersetzungen von Passarge und von Morgenstern das Beste zu entnehmen und an einigen wenigen Stellen, wo sie dem Originale nicht genug taten, noch selbst nachzuhelfen versucht. Der Vers: „Die Geburt mit dem Leben büßen ist hart.“ ist die einzige Stelle in Ibsens Werken, wo die Erbsünde enthalten ist.)

Man betrachtet ganz allgemein die großen Menschen viel zu wenig unabhängig von ihren Werken. Man glaubt, das Leben dieser Menschen sei Produktion und erschöpfe sich darin. Diese Meinung ist freilich eher unbewußt als klar ausgesprochen, aber um so schwerer dürfte sie zu bekämpfen sein. Einige ihrer Faktoren sind jedoch wenigstens ohne Mühe nachzuweisen.

Die wenigsten Menschen empfinden das Bedürfnis, von dem Charakter bedeutender Menschen der Tat oder des Gedankens eine klare Vorstellung sich zu bilden. Sie sind gewohnt, bei der Nennung großer Namen nicht nur den Hut zu lüften, sondern wie auf ein Kommando auch alles Denkens sich zu entäußern. Sie rufen Wagner oder Goethe nicht anders als eine Interjektion. In dieser Denkart steckt zwar ein nicht zu unterschätzender Respekt vor dem Phänomen, und noch die so tiefe und so alte Würdigung des Genies als einer göttlichen Offenbarung; auch befinden sich die Menschen so viel wohler, als sie sich fühlen würden bei jener anderen Denkart, welche berühmte Männer mit Vorliebe in ihren Unterkleidern zeigt und triumphierend auf ihrem Gange zum Aborte überrascht. Aber nicht dieses eudaimonistische Argument kann dieser Anschauung zur Empfehlung dienen, sondern nur jener Gehalt an „verecundia“, welchen z. B. Moreau de Tours und Lombroso offenbar nicht besessen haben.

Dennoch bedeutet dieser Verzicht auf das Nachdenken über große Männer, die Entrüstung über jeden fremden Versuch, in deren Innerem auch nur bestimmte Züge ausnehmen zu wollen, eine arge Würdelosigkeit, eine spontane Leibeigenschaft des

Geistes, die ebenso blind wie unduldsam gegen jeden Freien ist. Jeder Name wird ein Atout, mit dem alles nüchterne Sehen niedergeschlagen wird. Auch *Hero-Worship*, Heldenverehrung ist heteronom im Sinne Kantens, auch dieser Autoritätenglaube ist unmoralisch. Wird der Mensch, und sei er nun auch Buddha oder Beethoven, zur Gottheit, sein Name eine Losung, so schweigt jede bewußte, ruhige Überlegung der eigenen Vernunft und alle geistige Entwicklung ist verrammelt.

In jüngster Zeit ist zu jener früheren gedankenlosen Unterwürfigkeit ein neues Element hinzugetreten. Die leichtfüßigen Tanzbeine der Zarathustra-Ideale, die lässige Grazie des süddeutschen Walzers, studentischer Stumpfsinnsang und kunstgewerbliche Lehnstuhlschwärmerei mußten zusammenkommen, um es allem deutschen, nordischen Ernste gegenüber hervorzubringen und zu behaupten. Ich meine die Lüge von dem „stilisierten Leben" der großen Menschen, welche jene Menschen zu Artisten degradiert, jene, die das Leben stets am ernstesten nahmen, weil sie von ihm am ernstesten sich genommen fühlten, jene, die sich selbst am wenigsten heimlich und glücklich befunden haben, zu „Artisten" ihres eigenen Lebens!

Die alte Dreistigkeit, mit welcher die bedeutendsten Namen dazu mißbraucht werden, um den eigenen, leichten Sinn noch als den Stil der genialen Menschen erscheinen zu lassen, soll uns nun nicht lange hier beschäftigen.

Die so verbreitete Auffassung ist jedenfalls zurückzuweisen, welche den hervorragenden Menschen als ein Gefäß betrachtet, aus welchem nach und nach seine Geisteswerke herausfallen, als ein Geschöpf der Natur, durch das diese nichts weiter wolle, als uns gewisse Dinge schenken, als ein Orchestrion, dessen Aufgabe sich damit erschöpft, eine Anzahl von Tonstücken abzuspielen.

Diese Auffassung macht den Poeten zum Schmetterling, den Maler zum Berufsphotographen, den Philosophen zum Theorienbäcker und entkleidet sie alle jeglicher Größe. Gerade die allerstärksten Eindrücke sind, um nur vom Künstler zu sprechen, bei diesem zu mächtig, um sobald zum Ausdruck im Kunstwerk führen zu können.

Sicherlich ist das Leben großer Menschen keine Harmonie von Fortunas Gnaden, sondern viel bewegter und stürmischer

als das der anderen; sicherlich enthält es oft die größten, unausgeglichensten Gegensätze, die Neigung zu den merkwürdigsten Verirrungen, aber auch den größten Kampf mit sich selbst und nur gerade nicht jene „gaya scienza“ und „serenita“, die Nietzsche so gerne hätte erringen mögen, seitdem er die Riviera kennen gelernt hatte.

Wie furchtbar es in den hervorragendsten Menschen zugehen kann, was alles in ihnen sein, unter was sie leiden, an was allem sie verzweifeln können, das vermöchte Ibsens „Peer Gynt“ jeden zu lehren, der sich darüber klar geworden ist, daß man nur das auffassen, wie darstellen kann, was man selbst in sich hat.

* * *

Man kann die Menschen einteilen in solche, die sich lieben, und solche, die sich hassen. Damit meine ich nicht den Haß gegen das, was sie in sich Unmoralisches finden. Das haßt freilich jeder Mann in sich, wenigstens in dem Augenblicke, wo er es sich sagt und noch mehr, wenn er dieses Geständnis unterdrücken will. Sondern, was hier den interessanten Unterschied zunächst ins Auge springen läßt, ist das Verhalten gegen moralisch indifferente Züge der eigenen Person. Es gibt Menschen, die ihre ganze Subjektivität (nicht das Subjekt selbst natürlich) hassenswert finden, es (auch in abstracto, als Begriffe) mit einer schmerzlichen Wut verfolgen; die anderen sind eher geneigt, alles an sich liebenswert zu finden, viel Nachsicht mit sich zu üben, im Umgang mit sich selbst die äußerste Delikatesse walten zu lassen, sich eventuell anderen als Muster vorzuhalten. Es seien z. B. unter zwei Nichtrauchern, um absichtlich ein triviales Beispiel niederster Kategorie auszuführen, der eine philautisch, der andere misautisch: jener wird sehr mit sich zufrieden sein und es als einen sehr hoch im Range stehenden Zug bei sich betrachten, daß er nicht rauche. Dieser wird eher argwöhnisch zum Schlusse kommen: daß er nicht rauche, müsse irgend ein Manko in seiner Anlage sein, wird selbst geneigt sein, den Raucher über sich zu stellen. Aber irgendwie wertend verhält sich jeder Mann zu jedem Zuge in sich, auch zu jedem moralisch

indifferenten Charakterzuge.[1] Das Vorzeichen dieser Wertung, glaube ich nun, bestimmt, ja entscheidet recht eigentlich die **Tonart** des inneren Lebens eines Menschen. Gewiß hat nur der Mann, nicht die Frau, ein Innenleben,[2] und auch der Mann um so mehr, je höher er steht. Der allgemeinste Inhalt alles Innenlebens aber, wenn ich vom Sinnen an die Vergangenheit und vom Träumen einer Zukunft absehe, ist erkennende Selbstbeobachtung und moralische Selbstbewertung. Da kann nun zweierlei sein: entweder der Mensch ist Pessimist von Geburt und glaubt nie recht an die Erlösung, sondern an den ewigen Unfrieden und die Verdamnis auf Erden, es ist das der Typus des, in niedrigeren Regionen, gerne schimpfenden, malitiösen, strengen Menschen. Oder er kommt erlösungsgläubig auf die Welt, er ist zu ihr entschlossen, d. h. er ist ihrer immerhin auf Erden eher noch fähig. Es ist das der milde, gutmütige, nie gerne, nie scharf tadelnde Mensch. Er ist oft bitter, aber nie ätzend. So sind aber beide auch, ja zunächst sich selbst gegenüber. Gesetzt, beide erwischen sich über der nämlichen, gleich starken oder gleich schwachen unmoralischen Regung: dieser verzieht die Mundwinkel, jener beißt die Zähne aufeinander, der eine lächelt schmerzlich: schon wieder einmal! der andere murmelt nicht ohne Ingrimm über die eigene Gemeinheit: immer wieder! Der erste begnadigt sich gerne, lange schont er die eigene Empfindlichkeit, nur von Zeit zu Zeit geht er zur Beichte, zu der ihrem Wesen nach immer die Absolution gehört. Der andere zerfasert sich, schweigend, unbarmherzig, wenn auch seine Eitelkeit dabei noch wächst[3] (denn der Wille zum Wert wird durch jede negative Wertung der eigenen Person nur noch heftiger), er richtet und verfemt sich immerwährend. Jener hat das Bedürfnis nach der Position, dieser nach der Negation überhaupt; der Philautische bejaht, der Misautische verneint sich und die Welt.[4]

---

[1] Man denke auch an jene Menschen, denen ihr eigener Stil gefällt, und jene, denen er immer mißfällt. Nietzsches Stilkünste sind zum Teile aus dem letzteren Grunde zu erklären.

[2] Das Innenleben der Frauen dauert immer höchstens neun Monate.

[3] Darum ist er der richtige Aphoristiker.

[4] Was nicht hindert, daß der Misautische das größte Bedürfnis hat zu bejahen.

Der philautische Mensch ist der starke und beständige Erotiker. Um andere Menschen zu lieben oder zu hassen, muß man zuerst sich selbst lieben oder hassen. Man liebt und man haßt nur, womit man irgend eine Ähnlichkeit hat; womit er gar keine hat, das kann der Mann höchstens fürchten (das alte Weib ist jene Frau, die der Mann gar nicht versteht und nur fürchtet) ebenso wie er — die andere Grenze — das fürchtet, womit er vollkommen übereinstimmt (den Doppelgänger). Die Selbsthasser freilich werden immer von sich sagen, sie könnten nur einen Menschen lieben, der gar keine Ähnlichkeit mit ihnen habe, und behaupten, die Liebe sei nichts als ein Versuch von sich loszukommen — weil sie überhaupt nicht lieben können, und doch das stärkste Bedürfnis danach haben zu lieben. Womit sie Ähnlichkeit haben, das können sie aber nur hassen, und so versuchen sie ihr Liebesbedürfnis an solchen zu befriedigen, die ihnen nicht gleichen: ohne daß ihnen dies der Natur der Sache nach je gelingen kann. Etwas lieben heißt: ihm Seele schenken, die eigene Seele völlig in es projizieren, allen Wert auf es häufen: dazu muß es indifferent oder ähnlich sein, aber nicht entgegengesetzt. Und noch dies: wie käme der Negativist zum Kinde, das die Position in der Liebe direkt verkörpert? Wie der niedere Sexualtrieb das Leben bejaht, setzt, so ist Liebe höchste Position, Bejahung des höheren, ewigen Lebens, und so erscheint sie im Evangelium Christi. Wer liebt, liebt überhaupt; wer haßt, haßt überhaupt; wer bejaht, bejaht überhaupt; wer verneint, verneint überhaupt. Dies ist nicht so zu verstehen, als wäre dem Selbsthasser die Verneinung mehr denn ein Durchgangspunkt zur Bejahung. Es gibt keinen großen Menschen, der nicht zuletzt doch bejahte. Dies ist auch der letzte Grund, warum es ungeachtet des einleitend Bemerkten kein Genie gibt, das nicht produktiv wäre. Auch aus der Liebe zu den Ideen und ihrer Bejahung, in der Platon und Schopenhauer das Wesen der Genialität am tiefsten erkannt haben, entstehen Kinder. Dem Selbsthaß des misautischen Typus ist die Verneinung nie Selbstzweck, sondern nur Mittel,[1] um das wahrhaft Liebenswerte und nichts vor diesem zu lieben. Nur vermag er nichts anderes

[1] Der Philautische liebt, der Misautische haßt sein empirisches, beide lieben ihr intelligibles Ich. Das intelligible Wesen haßt nur der Verbrecher.

zu bejahen als die Ewigkeit. Er kann nicht ein konkretes Weib lieben, und so oft er auch Ansätze dazu macht, d. h. zu lieben, sich in der Leidenschaft zu bestärken versucht, er fällt immer in Kürze aus ihr heraus: er kann nicht lieben.

Nur der philautische Mensch ist deshalb auch im eigentlichen, engeren Sinne Vater, er hat das Bedürfnis nach dem leiblichen Kinde, denn er will sich mit allen seinen Eigentümlichkeiten, auch mit seiner Subjektivität, seiner äußeren und inneren Erscheinung im Kinde wiederfinden. Sogar zu seinen geistigen Schöpfungen hat der extreme Selbsthasser kein rechtes warmes, inniges Verhältnis. Denn die Vaterschaft kann sich auch auf das Geistige erstrecken. Ja, der Lehrer ist recht eigentlich der Typus des Vaters, wie dieser der Verbreiter und Förderer der Gleichheit, nur im Intellektuellen noch außer dem rein Körperlichen. Daß der Mann im Weibe nur sich liebt, darauf komme ich noch zurück; aber auch sein Kind ist nur soweit sein Kind, als es er selbst ist.[1] Die Vaterschaft, deren Deduktion ich hier gegeben, und deren Zusammenhang mit der Liebe ich begründet habe, ist natürlich jene, die ein dauerndes psychisches Bedürfnis befriedigt, und muß mehr bedeuten als bloße akzidentielle „Paternité".

Es ist aber möglich, noch einen Schritt weiter, tiefer in dieser Sache zu tun. Man gedenke der Rolle, welche die Idee der Vaterschaft im „Neuen Testamente" spielt. Gott als der Vater der Menschen: so hatten die Juden ihren Gott nicht empfunden. Ihnen war er der Herr, und sie seine Diener, die er schalt oder belohnte, je nach ihrer Leistung. In den Evangelien steht die neue Idee in engster Beziehung zu jenen beiden anderen christlichen, unjüdischen Ideen der Liebe und des ewigen Lebens, und hiermit erfährt die dargelegte Auffassung der Vaterschaft eine neue Bestätigung. „Ich bin das Brot des Lebens", sagt die Gottheit des Johannesevangeliums (6, 35). Jesus Christus aber gehörte nicht zu jenen Menschen, die sich samt ihrer Subjektivität lieben. Im Evangelium des Lukas (14, 26) heißt es: „So jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Kinder,

[1] Wenn er es liebt, weil es der Mutter ähnelt, so liebt er eben auch sich; übrigens kommt dies wohl nur vor, wenn die Mutter früh gestorben ist.

Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Ich,[1] der kann nicht mein Jünger sein.“ Sicherlich hat sich nie ein Mensch sowenig als Vater gefühlt wie der Stifter des Christentums; als der Sohn bedurfte er vielleicht gerade darum der Gottheit in der besonderen Gestalt des liebenden Vaters. Jesus ist auch nicht Lehrer von Beruf, wie es etwa Sokrates in eminentem Sinne war. „Wer Ohren hat zu hören, der höre!“ „Fasse das Wort, wer es fassen mag“ — so spricht kein Lehrer. Man sieht, wie Vaterschaft, Lehrertum, Philautie immer miteinander da sind oder fehlen.

Wer sich als Sohn fühlt, kann sich nur hassen; den Sohn nämlich trieb es, Sohn zu werden, sich zeugen zu lassen, als empirisch beschränktes Subjekt zu entstehen. All dies Subjektive rechnet er sich zu, und darum haßt er sich. Der Sohn weiß sich ewig unfrei, so wie er das eigene Wollen aufgab und eine Stütze suchte, als er geboren wurde.

So erweitern sich die Typen des sich selbst liebenden und des sich selbst hassenden Menschen zu den Ideen des Vaters und des Sohnes. Daß es Väter und daß es Söhne gibt, ist im tiefsten Sinne nur einer der Ausdrücke des Dualismus im Wesen der Welt. Söhne Gottes sind die Menschen als geistige Wesen, wie Söhne leiblicher Menschen als Erdenkinder: genau gesprochen freilich bloß die Männer. Denn Gott hat keine Töchter; und nur insofern bedarf die Vorstellung der Gotteskindschaft einer Korrektur. Der Sohn kann zur Freiheit nur auferstehen, indem er zum Vater emporsteigt, selbst aufhört bloß Sohn zu sein, und wieder eins mit dem Vater wird.

* * *

Der philautische Mensch kann auch hassen; es haßt nämlich, was ihn im Lieben stört .... er ist der „Ästhet“. Der Selbsthasser dagegen kann nicht lieben, was irgend sinnfällig wird. Im extremen Falle wird ihm auch der Geschlechtsakt völlig unmöglich. Er ist also sicher viel unglücklicher als der andere. Zum philautischen Typus, der den Kasteiungen eines Menschen

[1] „ψυχήν“ heißt es im Griechischen *(ἔτι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν)*; Luther übersetzt es hier unrichtig mit „Leben“.

jene wesentlich zartere Form gibt — er ist auch eine Bedingung der Abfassung einer Selbstbiographie — gehören in extremstem Maße Shakespeare und Sophokles, besonders der erstere. Goethe ist nicht rein philautisch — manche Stellen im Faust bezeugen es, wie falsch es wäre, ihn ohne weiteres diesem Typus einzureihen.[1] Man läßt sich überhaupt täuschen, wenn man in Goethe einen harmonischen Menschen vermutet, wie dies seit Heine üblich ist und heute bis zum Überdruß wiederholt wird. Goethe war viel eher einer der unglücklichsten Menschen, die es je gegeben hat, und darum schamhafter und strenger im Verbergen seines Unglückes als so viele andere. — Der Mensch, der sich selbst am meisten gehaßt hat, dürfte Nietzsche gewesen sein. Sein Haß gegen Wagner und gegen die Askese, sein Hinüberwollen zu Bizet und Gottfried Keller war ja nur ein Haß gegen den Wagnerianer und Asketen und den gänzlich unidyllischen Menschen, der er selbst war. Der Selbsthaß steht gewiß moralisch höher als die Selbstliebe. Schlimm ist also die Unaufrichtigkeit, mit der Nietzsche tat, als wäre ihm jener Übergang (die „Genesung“ von Wagner, seiner „Krankheit“) gelungen — es ist dies nicht die einzige Pose, die Nietzsche vor allen anderen und vor sich selbst angenommen hat.[2] Pascal, der sich gewiß furchtbar gehaßt hat, steht hier hoch über Nietzsche — er ist auch sonst nie so flach, wie Nietzsche manchesmal sein kann. Während jener es doch offen als Grundsatz auszusprechen vermochte, jenes „Le moi est haïssable“ (Pensées I, 9, 23), hat Nietzsche sogar diesen seinen eigenen Haß gegen sich selbst verleugnet, und — so haßte er sich — verleumdet, heruntergesetzt: freilich nur als Eigenschaft Pascals. Nur an einer Stelle wird Zarathustra hierüber aufrichtig: in dem herrlichen, durchaus als ethisches Symbol zu verstehenden Liede „Vor Sonnenaufgang“ (im III. Teile):

---

[1] Nur Hasser sind wahrhaft große Frauenkenner, weil sie unangenehme Selbstgeständnisse in diesem Punkte sich eher machen. Shakespeare, Sophokles, Zola und Goethe glauben an das „edle“ Weib, *wollen* daran glauben. Anders Schopenhauer, Nietzsche, Strindberg, Hebbel, Michel Angelo.

[2] In der „Nuova Antologia“ war einmal ein Bericht zu lesen über einen Besuch, den jemand Nietzsches Turiner Wohnung und seinen dortigen Mietsleuten gemacht hatte. Da erzählten diese, wie Nietzsche, zur selben Zeit, als er den „Fall Wagner“ schrieb, immer zu ihrem des Klavierspieles kundigen Töchterlein kam, und immer wieder nur den „Ring des Nibelungen“ zu hören verlangte.

„O Himmel über mir, du Reiner! . . . . fliegen allein will mein ganzer Wille, in dich hineinfliegen! Und wen haßte ich mehr als ziehende Wolken und alles, was dich befleckt! Und meinen eigenen Haß haßte ich noch, weil er dich befleckte! Den ziehenden Wolken bin ich gram, diesen schleichenden Raubkatzen: sie nehmen dir und mir, was uns gemein ist — das ungeheuere, unbegrenzte Ja- und Amensagen.“

Gerade bei Nietzsche entsprang der Haß gegen sich selbst dem stärksten Willen zur Bejahung. In ihm konnte darum dieser Haß schöpferisch und tragisch werden. Schöpferisch — denn er hieß ihn nach dem suchen, was er an Schopenhauer vermißte, er zwang ihn zur Abkehr von diesem, der ihn Kant nicht kennen gelehrt hatte. Tragisch — denn er war nicht groß genug, um sich selbständig aus einer eigenen Kraft in Reinheit zu Kant durchzuringen, den er nie gelesen hatte. Darum ist er nie bis zur Religion gelangt: als er das Leben am leidenschaftlichsten bejahte, da verneinte das Leben ihn — jenes Leben nämlich, das sich nicht belügen läßt. Aus dem Mangel an Religion erklärt sich Nietzsches Untergang. Ein Mensch kann an nichts anderem zugrunde gehen als an einem Mangel an Religion; am fürchterlichsten zeigt dies der Genius. Denn der geniale Mensch ist der frömmste Mensch, und verläßt ihn die Frömmigkeit, so hat ihn das Genie verlassen. Nicht ohne tiefen Grund war Nietzsche der „Gewissenlose des Geistes“ Problem geworden: der „Gewissenlose des Geistes“, das ist der „geistreiche“ Mensch, und der „geistreiche“ Mensch war die Gefahr Nietzsches und der Abgrund, der ihn schließlich hinabzog. Hätte er es sonst für nötig gehalten, es immer ausdrücklich zu betonen, wenn er einmal etwas ernst meinte, und ernst genommen wirklich sehen wollte? Was Nietzsche fehlte, war die Gnade; aber ohne Gnade ist die Einsamkeit auch von Zarathustra nicht zu tragen. So war ihm die Logik kein einzig teuerstes Gut, sondern ein Zwang von außen (denn er fühlte sich zu schwach, um nicht überall Gefahr zu wittern); wer aber die Logik negiert, den hat sie bereits verlassen, der ist auf dem Wege zum Irrsinn.

Das volle Gegenteil Nietzsches sonst, war doch auch Spinoza sowie Nietzsche ein Hasser seiner selbst. In ihm aber ist es nicht der Haß, der irgendwie schöpferisch oder tragisch geworden ist. Nicht schöpferisch — denn das Problem der Willensfreiheit,

zu dem der höhere Mensch durch den Haß gegen sich selbst geleitet wird, hat niemand sowenig verstanden, niemand dieses Problem als Ganzes so rüde und intolerant zurückgewiesen wie er (Ethik I 32, II 35, 48, III 2). Nicht tragisch — denn Spinozas Weltanschauung war kein mutiger offener Glaube, sondern ein System von Schutzmaßregeln, mit dem er sich umgeben, hinter dem er wie mit Stacheldraht ein feiges Ruhebedürfnis verschanzt hatte.

Ganz unfähig des Hasses gegen sich selbst scheinen die Frauen zu sein. Sie lieben sich aber auch nicht, sie sind nur, aber das immer, verliebt in sich. Die Mutter hat keineswegs, wenn das Kind ihr gleicht, jene Freude, die der Vater im anderen Falle empfindet.

Männer, die sich entschieden gehaßt haben, waren Michel Angelo und Beethoven, die gewiß, nicht weniger als Pascal und Nietzsche, beide vollkommen keusch gelebt haben; Beethoven mit einem fast ebenso großen und ebenso ungestillten Bedürfnis, das Weib zu finden, das er lieben könne, wie Nietzsche. Dagegen hat sich Mozart immer, haben Jean Paul und Richard Wagner meistens sich geliebt; Humor ist überhaupt ein Zeichen von Liebe, Satire eines von Haß gegen sich selbst und überhaupt — denn der Humor ist selbst nur eine gut verkleidete Erotik. Von Philosophen, die sich geliebt haben, nenne ich Sokrates (den Lehrer) und Fechner, weniger schon Leibniz, noch weniger Platon; von Künstlern, die dem misautischen Typus angehören, Grillparzer und Rembrandt.

Bei einem Manne wie Kant versagt aber wohl diese Einteilung, so umfassend sie auch sonst Anwendung finden mag: bei solchen Erscheinungen ohne alle Subjektivität fehlt sicherlich auch jede Weise, in der auf eine solche reagiert werden könnte.

Es mag auch in demselben Menschen beides sein und miteinander abwechseln: Complaisance und Nachsicht, wie Mißgunst und Unduldsamkeit gegen moralisch Indifferentes in sich. Dies wird sogar die Regel bilden.

Die Selbsthasser sind die größten Selbstbeobachter. Alle Selbstbeobachtung ist ein Phänomen des Hasses: ihr Wort heißt: ertappen. Sie sind die unpathetischesten, weil schamvollsten Menschen, die Menschen, denen Pathos überhaupt und in unan-

genehmer Weise auffällt. Eine ganz einfache Rede ist ihnen unmöglich, weil sie unter ihrem ganzen Selbst immer und ewig leiden, und dieses Leiden verleugnen müßten, wenn sie pathetisch werden sollten. Der misautische Mensch erträgt aus diesem Grunde die Einsamkeit so unendlich viel schwerer als der philautische; und doch sind keine Zweisamkeits- und Mehrsamkeitsversuche so unglücklich wie die seinen. Denn er leidet an dem furchtbarsten Geschick, das einen guten Menschen treffen kann: keinen anderen Menschen wirklich lieben zu können. Ihr Wesen kann nämlich nie frei hinausströmen, überströmen in ein anderes, das sie lieben möchten, das sie liebt! So furchtbar ist ihnen ihr Ich immerwährend gegeben. Sie gleichen einem Hause mit ewig verschlossenen Fensterläden: das Licht der Sonne würde wohl auch dieses Haus erwärmen und bescheinen mögen; aber das Haus tut sich nicht auf: scheinbar mürrisch, hart, abweisend, bitter verbittet es sich das Licht; erschrickt es vor dem Glücke. Wie es im Hause ausschaut? Eine wild verzweifelte Geschäftigkeit, ein langsam-furchtsam Erkennen in der Finsternis, ein ewiges Zurechtstellen der Dinge — da drinnen. Man frage sie nicht, wie es im Hause ausschaut.

Ein Mann, der den „Peer Gynt“ geschrieben hat, kann nur ein Selbsthasser sein. Das Gedicht war persönlich für Ibsen[1] gewiß ursprünglich als die Tragödie der Eitelkeit (im Salomonischen allgemeinsten Sinne) gedacht, und erst allmählich ist es Ibsen klar geworden, daß alle Eitelkeit vor anderen, alle primäre Rücksicht auf andere das Aufgeben des eigenen Selbstes und des Wertes vor sich selbst zur Bedingung hat.

Der lange Exkurs aber, von dem ich nun wieder zum „Peer Gynt“ zurückgekehrt bin, und zu dessen prinzipieller Rechtfertigung auch die einleitenden Betrachtungen über das gesteigerte moralische Innenleben großer Menschen dienen sollten, war notwendig, um zum Verständnis jener Schöpfung des Dichters zu verhelfen, die ich bisher noch nicht erwähnt habe, obwohl im ganzen vielinterpretierten „Peer Gynt“ sie am meisten zu raten gegeben hat, ohne daß irgend eine Deutung die Deuter selbst befriedigt hätte. „Der große Krumme“, die rätselhafteste und zugleich originellste Gestalt der Dichtung,[2] wird uns jetzt soweit

[1] Wohl den unpathetischesten Menschen, den es je gegeben hat.

[2] Vielleicht bedeutet der Falke im sehr überschätzten „Brand“ etwas ähnliches wie der Krumme des „Peer Gynt“.

klar, als er es seiner besonderen Natur nach überhaupt zu werden vermag. Der „große Krumme" spielt die wichtigste Rolle im zweiten und im fünften Akte: beide Mal wird er, dies ist wohl zu beachten, durch Solveig besiegt. Er ist die Gewalt, welche den Menschen immer wieder treulos gegen sich selbst werden läßt, ihn immer wieder eitel zeigt, ja, wenn er sich noch so unbarmherzig aufgewühlt und gezüchtigt hat, ihn in den letzten Falten seines Innern wieder die nicht ausgetriebene, unversehrte Eitelkeit, sich gleich geblieben, am gleichen Platze, mit gleichem Besitzstande gewahren läßt:

> „Hin und zurück — ist ebenso weit!
> Draußen und drinnen — ebenso breit!
> Da ist er! Dort! Rings, wo ich mich weise!
> Wähn' ich mich draußen, steh' ich mitten im Kreise!"[1]

Als Kind hörte ich einen Volksschullehrer der Klasse, in der ich mich befand, folgendes über die Methode erzählen, nach der man in Rußland die Bären töte: zwischen zwei Baumstämmen werde ein Holzblock aufgehängt; um zwischen ihnen hindurchzukommen, müsse der Bär den Balken zur Seite stoßen, der nun, vom Baumstamme reflektiert, mit um so größerer Kraft seinen Schädel wieder treffe, worauf der Bär gereizt und in Wut dasselbe solange wiederhole, bis ein stärkster Stoß seinen Schädel zerschmettere. Ibsen hätte auch diese Geschichte als Gleichnis für das benützen können, was er ausdrücken wollte. Der „große Krumme" ist die ganze Kraft des empirischen Ich, mit welcher es gegen das intelligible sich immer wieder erhebt, obwohl dieses noch eben völlig endgültig gesiegt zu haben vermeinte; und zugleich die Stimme, mit der es dem anderen nach immer erneutem Rückfall zurät, den hoffnungslosen, sinnlosen Kampf zu lassen. Daher die selbstsichere Ironie, mit welcher der Krumme dem tobenden Assaut Peer Gynts begegnet, ihn herumgehen heißt, ihn auffordert, sich mit ihm abzufinden, weiterzuziehen und ihn sein zu lassen, statt die unbezwingliche Festung im Sturme nehmen zu wollen. Der Krumme ist das die Erlösung negierende Prinzip überhaupt; in ihm hat Ibsen

[1]) Eben weil der Mensch in diesem Kampfe eine Kreisbewegung ausführt, sich an seinen Ausgangspunkt wider Willen zurückversetzt findet, darum heißt das Symbol „Der Krumme".

den großen Verneiner in sich selbst zu fassen gesucht. Man mag ihn die Bequemlichkeit, die Trägheit, das Band zwischen Seele und Körper nennen (er siegt ohne Schwertstreich, und allmählich): jedenfalls ist er das, was Ibsen in sich durchbrechen wollte, als er diesen Peer Gynt, seinen Peer Gynt, festlegte. Aber er hat es selbst gefühlt: vor dem Tode werden wir mit ihm nicht fertig.

Hiermit sehen wir uns nun noch einmal zum Sinne der ganzen Dichtung, zu der Antwort, die Ibsen für seine Frage hat, zurückgeführt. In dieser Schlußszene des „Peer Gynt“ kann man die beiden Hauptprobleme seines Denkens und Schaffens zusammenlaufend finden. Einerseits das Problem Wahrheit—Lüge. So wohlbegründet und befriedigend die Deutung mir scheint, die ich dem Krummen gegeben habe, er vertritt doch noch eine andere Idee. Die Symbole des wahren Künstlers sind keine Allegorien, nicht mit Personennamen behängte Personifikationen scharf definierter, eindeutiger, philosophischer Begriffe, in die Sprache eines bestimmten philosophischen Systems zurückzuübersetzen, sobald nur der Schlüssel der Chiffrenschrift gefunden ist. Was der Dichter bei seinen Symbolen unmittelbar geschaut und gefühlt hat, dem vermag der Philosoph nur langsam und mit vieler Vorsicht nachzukommen. Der Krumme, den Peer Gynt zeitlebens nie durchbrochen hat, weil er nie geradeaus gegangen ist: dieser Krumme ist zugleich die Lüge.

Daß der Mensch in diesem Leben nie in völliger Wahrheit leben kann, daß ihn von ihr immer etwas trennt, diesen Rest von Lüge, Irrtum, Feigheit, Verstocktheit hat Ibsen im Krummen mit angedeutet.[1] Das volle Schauen der Wahrheit ist im jenseitigen Leben möglich; nach ihr kann im Diesseits nur immer gestrebt, erst mit dem Tode der Krumme bezwungen werden. Es ist also nur eine andere Differenzierung derselben Idee der Erlösungshemmung, die in dieser Seite des Krummen zum Ausdruck gelangt ist. Peer Gynt steht da unvergleichlich höher als der Hjalmar der „Wildente“, der in der Lüge selbstzufrieden ist, die Wahrheitsforderung eigentlich als eine persönliche Beleidigung empfindet, als ein Ansinnen, das ihm von an-

[1] Darum erinnert an den Krummen die Sphinx, die sowohl Weib als Löwe und doch keines von beiden ist.

derer Seite gestellt worden ist, und wenn sie ihm aufgedrängt wird, sie nur äußerlich akzeptiert, um in der Lüge um so ungestörter weiterleben zu können; der das Unglück posiert und die kleinen Widerwärtigkeiten seines kleinen Lebens als ein Unrecht des Schicksals seiner Person gegenüber empfindet, ja sie den anderen Menschen zum Vorwurfe macht. Hjalmar ist der absolut atragische Mensch; das ist Peer Gynt durchaus nicht. Im Gegenteil, das ganze Drama ist fast vollständig ausgefüllt von dem Problem des Subjektes, sein Held selbst meistens mit dieser Kardinalfrage beschäftigt. Der „Peer Gynt“ entspricht darum der Idee, welche im Gedanken der Tragödie liegt, der Darstellung der suchenden und kämpfenden, irrenden und fehlenden, zum Schuldbewußtsein gelangenden und nach Erlösung ringenden Individualität so vollkommen wie keine andere Dichtung der Weltliteratur.

Peer Gynt will von der Lüge, die mit dem Leben unauflöslich verbunden ist — es gibt keinen noch so heiligen Menschen, der nicht zur Notlüge wieder und wieder sich gezwungen sähe, und die Notlüge ist moralisch unentschuldbar wie jede andere — Peer Gynt will von der Lebenslüge loskommen, und er kann es nicht. Die Erlösung wird, trotz allem Krummen, endlich herbeigeführt durch das Weib. Und hier liegt das zweite Hauptproblem Ibsens: das Problem der Erlösung mit Rücksicht auf Mann und Weib. Wie verhält sich die Frau und die Liebe zur Frau mit Bezug auf das Menschheitsproblem überhaupt? das ist die Frage, die Ibsen in den letzten dreißig Jahren seines Schaffens fast unablässig beschäftigt hat. Nicht die simple Frauenfrage in ihrem vulgären Aspekte, die gleiche Begabung und die gleichen politischen Rechte sind es, die Ibsen am Herzen liegen, er ist nie ein Anwalt der einzelnen Frau oder der Gesamtheit der lebenden Frauen gewesen; und die Geringschätzung Ibsens, die immer mehr in Mode kommt, ist zwar psychologisch begreiflich — man findet unwillkürlich durch die Hinweise der Frauen auf ihren angeblichen Schätzer den Schätzer selbst ein wenig bloßgestellt — aber sie ist gänzlich ungerechtfertigt und Beweis eines sehr vorschnellen Parallelisierens.

Wenn die Frauen den Dichter für sich reklamieren, so mag ihnen dies nachgesehen werden; er ist zu männlich durch und durch, als daß sie in ein wirkliches Verhältnis zu seinen Werken

treten und seine wahre Absicht erfassen könnten. Nicht so sehr die gleichen Rechte, als die gleichen Pflichten hat Ibsen für das Weib gefordert — und Pflicht ist der absolut unweibliche Begriff.

In „Peer Gynt“ wird der Mann durch das Weib emporgezogen, d. h. vielmehr, er läßt sich emporziehen. Nichts ist so lächerlich und so gemein, wie die Auffassung, als könnte die bloße Passivität des Geliebtwerdens irgend einen Einfluß auf das Schicksal der Moralität des Individuums gewinnen, seine endgültige Wertung als gut oder böse umwerten. Jemandem, der viel geliebt hat, mag vergeben werden, aber nimmermehr auch nur einem Menschen, weil er, wenn auch noch soviel, geliebt worden ist. Diese Flachheiten sind jedoch der offiziellen Ibsen- und Wagner-Interpretation so geläufig, daß man leider nicht an ihnen schweigend vorübergehen kann. Sie verrammeln vollständig das Verständnis der Erlösung durch die Liebe, und das logische Mysterium wird zur paradoxen Sentimentalität. Beschämend genug ist es, der tiefen Auffassung der Erotik, die Ibsen gerade im „Peer Gynt“ offenbart, nichts anderes gegenüberstellen zu können, als diese gangbare Auslegung. Wenn auch Ibsen im „Peer Gynt“ noch ungemein kurz und dunkel ist, so leuchtet doch auch schon hier die Anschauung hervor, die er in seinen späteren Werken kräftiger angedeutet hat. Die Liebe und die Möglichkeit der Erlösung durch sie besteht gerade im „Peer Gynt“ nur darin, daß der Mann sein besseres Selbst, alles, was er lieben möchte und in sich nicht lieben kann, weil es da nicht unvermischt vorhanden ist, auf die Frau projiziert und durch diese Trennung leichter in ein wollendes, strebendes Verhältnis zur Idee der Schönheit und des Guten und Wahren gelangt.[1] Dies ist der tiefe psychologische Grund für jenen Akt des männlichen Egoismus, der an die Frau viel höhere moralische Anforderungen stellt als an den Mann — moralisch natürlich nur dem äußeren Scheine nach als Befriedigung des Illusionsbedürfnisses — die tiefe Wurzel des Postulates der Reinheit, der Virginität für die Frau. Ein ähnliches Projektionsphänomen wie für

[1] Es läßt sich aber nicht leugnen, daß diese Idee, daß Solveig nur für und durch Peer Gynt da ist, in der Dichtung nicht ganz rein zum Ausdruck kommt (4. Akt).

die Liebe gilt für den Haß: Der Teufel ist die geniale objektive Existenzialisierung eines Gedankens, welcher den Kampf mit dem Bösen der eigenen Brust Millionen von Menschen erleichtert hat, indem sie den Feind außer sich setzten und sich eben hierdurch von ihm unterschieden und schieden. Ein metaphysischer Akt der Projektion ist wohl demnach die allgemeine Wurzel alles Dualismus in der Welt: Gott will sich im Menschen finden. Der Dualismus muß sein, weil sonst der Monismus, das Streben nach ihm, sinnlos, ein leeres Wort ist.

Im „Peer Gynt“ spielt das Weib keine andere Rolle, als die der Erlöserin für den Mann; sie hat kein selbständiges Leben, als die Funktion, die ihr der Mann erteilt. Sie wird entseelt, um beseelt, gemordet, um belebt zu werden. Hier liegt der seit Novalis von so vielen gesuchte Grund, warum Sexualität mit Grausamkeit assoziiert ist. Wie im Coitus psychisch ein dem Morde analoges Element liegt, weil die Zeugung des Lebens mit seiner Vernichtung verwandt ist, so ist noch in jeder, auch der höchsten Liebe eine eigentümliche Entwirklichung des geliebten Menschen, um ihm die eigene höchste Wirklichkeit zu substituieren. Hier liegt auch die Wurzel der Eifersucht, indem der Mann auf sein Selbst, auch wenn er es in der Frau lokalisiert hat, immer noch ein Recht zu besitzen glaubt.[1] Darum hat Constant recht, wenn er die Liebe, die doch das altruistische Gefühl an sich zu repräsentieren scheint, „de tous les sentiments le plus égoïste“ nennt. Liebe, d. h.: Sich selbst will der Mann auf dem Umwege der Frau wiederfinden. Darum beginnt die Liebe so oft mit Kasteiungen, Selbstvorwürfen, Selbsterniedrigungen und belebt das Schuldbewußtsein. Das Weib ist der höchsten, wie der niedersten Erotik eben doch nur Mittel zum Zweck.

Dieses Unrecht, das gerade der liebende Mann an der Frau begeht, hat Ibsen schon im „Peer Gynt“ gefühlt; allerdings geißelt er dort die sinnliche Form, um ihr die geistige gegenüberzustellen und ironisiert vor allem den seelenlosen Peer, der seinem Mädchen Anitra Seele noch schenken zu können vermeint.

[1] Die Frauen sind nicht eifersüchtig in der leidenden Form, nur neidisch oder rachsüchtig. Denn sie haben kein Selbst, das sie wo anders zu behaupten suchen würden.

„Jugend! Jugend! Herrschend, thronend,
Wie ein Sultan, heil und heiß —
Nicht durch Gyntianas Banken,
Unter Palmenlaub und Ranken —
Sondern weil in den Gedanken
Einer reinen Jungfrau wohnend! —
Wirst Du nun noch zweifelnd fragen,
Kind, warum ich Dich erküret,
Gnädiglich Dein Herz gerühret,
Dort gegründet, sozusagen
Meines Wesens Kalifat?
Deine Sehnsucht will ich haben,
Allgewalt in meinem Staat!
Du sollst sein allein die Meine.
Peer mit seinem Geist und Gaben
Sei Dir mehr denn Gold und Steine.
Scheiden wir, so ist das Leben
Ausgelebt — das heißt, das Deine!
All Dein Du, inbrünstiglich,
Willenlos mir hingegeben,
Sei erfüllt von meinem Ich.“

Aber alles Verhältnis des Mannes zur Frau ist Enteignung, Entrechtung, soweit es erotisch ist. Das ist Ibsen später klar geworden; der erste Schritt hierzu ist im „Puppenheim“ gemacht. Man hat die Nora für das Wahlrecht der Frauen nutzbar gemacht und Ibsen, den Mann, der Zeit seines Lebens weniger als alle anderen Künstler vor und seit ihm sich selbst über das Weib zu belügen versucht hat, zum typischen Vertreter der psychologischen Gleichheitslehre gestempelt, den Schöpfer der Hedda Gabler das lebende Weib (seinen tatsächlichen Qualitäten nach) ebenso hoch einschätzen lassen, wie den Mann. Darin liegt aber gerade die ganze sittliche Größe Ibsens und sein reiner Heroismus, daß er vom Manne verlangt, das Weib als selbständiges menschliches Wesen zu schätzen, die Idee der Menschheit auch in der Person des Weibes zu ehren, es nicht, wie in jeder Erotik, bloß als Mittel zum Zweck zu gebrauchen. obwohl die Realität gerade dem von der erotischen Dunstwolke ungetrübten Blicke die Achtung vor dem Weibe — die das Weib der Wirklichkeit vom Manne freilich gar nie verlangt — so sehr erschwert

So ist auch seine Nora nichts Wirkliches und die berühmte Umwandlung von der kindischen, verlogenen und genäschigen

Schwätzerin zum Menschen mit freiem Entschluß kein ableitbarer Charakterzug irgend einer wirklichen Frau, sondern eben das Mysterium der Umwandlung, welche Ibsen für das Weib aus allgemein moralischem Grunde notwendig scheint. In der Nora begrüßt Ibsen die erste weibliche Individualität, er zeigt, wie die Frau handeln sollte, nicht wie sie wirklich handelt. Die Veränderung in Nora ist eben das Wunder, aus dem früheren durchaus unbegreiflich; und niemand mißversteht dieses Schauspiel so gründlich, als gerade der, welcher den Umschlag zu vermitteln und aus der Nora der ersten Akte zu motivieren sucht. In der „Frau vom Meer", welche endlich in Freiheit wählen darf und kann, hierdurch vom äußeren sinnlichen Zwange sich befreit, aber zugleich die Verantwortung und somit die Pflicht auf sich nimmt, kehrt das Nora-Problem wieder. „Rosmersholm" bezeichnet nach dem „Peer Gynt" den zweiten Gipfel der Entwicklung, die Ibsens Gedanken über seine Probleme genommen haben. Zum zweiten Mal kehrt er zum Problem der Erlösung in seinem Verhältnis zum Problem der Geschlechtsliebe zurück. Hier liegt aber die Sache schon sehr viel anders als im „Peer Gynt". Die Wiedergeburt erfährt vor allem das Weib unter dem Einfluß des Mannes. Rosmersholm, das ist symbolisch die Burg der reinen Sittenstrenge, die Stätte der moralischen Güter, habe sie gebrochen, ihre wilden Triebe bezwungen, sagt die ehemals gänzlich amoralische Rebekka. Aber auch sie hat auf Rosmer im ganzen doch einen läuternden, reinigenden Einfluß zur Befreiung seines reinen Selbst geübt, und ihr junges Schuldbewußtsein ist fast heftiger als die Reue Rosmers über seine unbewußte Begünstigung ihres Vorgehens gegen Beate. So schließt die Dichtung mit der Frage: „Das eine sag mir noch, gehst Du mit mir, oder gehe ich mit Dir?" und die Antwort, die Ibsen darauf gibt, lautet: „Der Frage werden wir wohl in Ewigkeit nicht auf den Grund kommen."

Aber auch hier auf dieser zweiten Stufe ist Ibsen nicht stehen geblieben. In „Klein Eyolf" wird das Schuldproblem an Rosmersholm neu aufgenommen. Hier handelt es sich aber nicht um eine Beate, nicht um die frühere Frau, wie in Rosmersholm, sondern — ein anderer tiefer Gedanke — um das Kind, welches gemordet worden ist. Das Ganze ist sinnbildlich zu verstehen: aus sündhafter Erotik kann nichts Ewiges erwachsen, in

ihr liegt bereits Mord, Mord des Kindes: der Coitus, der das Leben zeugt, zeugt auch den Tod, dem in Sünde Entstandenes notwendig verfallen muß. Die Immoralität der Zeugung in der Lust, der Zusammenhang von Tod und Geburt, die Verschuldung der Eltern am Kinde, das leichthin in die Welt gesetzt wird, ohne vorher als Person ins Auge gefaßt worden zu sein, dies ist die Sünde, die über der Ehe von Alfred und Rita schwebt, welche die menschliche Ehe überhaupt repräsentiert. (Eyolf wird in derselben Stunde zum Krüppel, da seine Eltern die wildeste Wollust auskosten.)

Das Schuldbewußtsein, zu dem Rita schließlich erwacht, erklärt sie gänzlich für Alfreds Werk; doch er selbst wird zuletzt durch ihre aufrichtige Buße vor Verhärtung bewahrt. Produktion, Arbeit als das Kind reiner Liebe ist das Ziel, zu dem sich beide nunmehr vereinigen.

Zum letzten Mal erscheint das ganze Problem der Wiedergeburt beider, des Mannes und Weibes, im Epilog: „Wenn wir Toten erwachen.“ Ibsen nennt es das letzte Wort, das er zu der Frage zu sagen hat; und ein Mann von fast zweiundsiebzig Jahren mußte wissen, warum er es so genannt hat. Wir haben also hier den Kulminationspunkt der dritten Phase seines Denkens vor uns, den endgiltigen Abschluß der Aufgabe, der seine Lebensarbeit galt. Auch hier die Dreiheit von Mann, Weib und Kind: es wird aber jetzt offen ausgesprochen, daß der Mann das Weib als selbständiges metaphysisches Wesen, als Seele, tötet, indem er es liebt, weil dieser Liebe das Weib nur Werkzeug ist, mit dem er leichter Arbeit an sich verrichte. Dieser Mord, den alle Liebe verübt, muß sich rächen; die F u r c h t des liebenden Mörders heißt E i f e r s u c h t, seine Reue ist das rätselhafte Schuldbewußtsein, das jeder Mann dem geliebten Weibe gegenüber empfindet; es gibt aber Furcht und Schuld nur wegen frei von der Person selbst verübten Unrechtes. Das Gefühl, daß er einen Mord verübt hat, lastet dumpf und dunkel auf dem Bildhauer Rubek, und darum stellt er sich als einen schuldbeladenen, die Reinwaschung suchenden Mann an der Sündenquelle in Stein dar. Aber man verneint überhaupt, und man mordet auch überhaupt, zugleich sich selbst mit und in dem anderen. Rubek hat in sich selbst den Quell des höheren Lebens verstopft, da er in Irene die Seele tötete. Er muß nun selbst wieder zum höheren Leben er-

wachen. Der Sinn ist hier der gleiche wie die tiefere Bedeutung der von ihren Bearbeitern kaum verstandenen schönen Sage vom armen Heinrich: der Mann kann durch die Liebe vom Bösen (dem argen Aussatz) geheilt werden, aber dazu muß sich ein Weib vernichten lassen; doch ist erst der Verzicht des Ritters auf die Entseelung des Weibes die moralische Tat, die ihn wirklich einzig errettet. So soll nun auch Rubek nicht mehr (wie Lyngstrand in der „Frau vom Meer“) das Weib für sich, sondern das Weib als Menschen, als Selbstzweck wollen; und das Weib nicht mehr den Mann, damit er bloß Kinder mit ihr zeuge, das Weib soll nicht mehr sich selbst, wie bisher, als Mittel zum Zweck gebrauchen. Vom leiblichen Kinde ist die Rede nicht mehr. Das mögen Ulfheim und Maja, die Menschen der niederen irdischen Sphäre zeugen, die den Weg, der „durch Nacht in den Bergen”, im „Sturmwinde der Spitzen“, zum Sonnenaufgang des höheren, ewigen Lebens führt, nicht zu gehen wagen, weil dieser Weg das irdische Leben kosten kann; die sich nie bereits tot gefühlt haben, um neu erwachen zu müssen.

Ibsen glaubt also nach langem Zweifel zum Schlusse dennoch an die Auferstehung des Weibes, an ein höheres, der niederen Sphäre entrücktes Zusammenleben zwischen Mann und Weib, an das Sakrament der Ehe als eines metaphysischen Symboles einer Unio mystica. Nicht ist ihm mehr das Weib eine Paradoxie der Natur, dem Manne aufgebürdet, daß er sie wider ihren eigenen Willen mitnehme; für ihn selbst zwar stets die gefährlichste Gefahr, aber doch nicht ein dauerndes, ewiges Hindernis dem Streben nach dem Ideal der höheren Menschheit. Zwar ist nach Ibsen selbst die sublimste Erotik des Künstlers bislang immer egoistisch gewesen; Mann und Weib aber können beide zur Setzung ihrer beider als Individualität gelangen. Und so ist und nur so ist ihm eine Vereinigung beider unter der Idee möglich. Das ist der Sinn von „Wenn wir Toten erwachen“.

Einen merkwürdig analogen Entwicklungsgang wie Ibsen hat in dieser Frage jener Mann genommen, dessen Vergleich mit ihm vielen einer Entschuldigung zu bedürfen scheinen könnte, nämlich Richard Wagner. Zieht man zunächst den jungen Wagner allein in Betracht, so gibt es keine nicht-Wagnerische Dichtung, die so ganz wagnerisch wäre, wie der „Peer Gynt“ in seinem

ganz dem „Fliegenden Holländer“ und dem „Tannhäuser“ gleichenden Schlusse mit dem Mysterium der Erlösung durch das Weib es ist. Im „Holländer“ und im „Tannhäuser“ glaubt Wagner wie der junge Ibsen im „Peer Gynt“ an die Erlösung des Mannes durch das Weib, der Sehnsucht und des Leidens im Menschen durch die Liebe zu diesem Weibe.

Die Nibelungensage hat beide, Ibsen und Wagner, in ihrer nordischen, mythischen Form zur Erfüllung mit selbständigem Geiste gelockt (Ibsens „Helden auf Helgeland“ oder „Nordische Heerfahrt“), während Hebbel weit mehr Sucher als Wagner, und selbst als Ibsen, der kein sehr tiefes Verhältnis zur Natur besaß, die zivilisiertere süddeutsche Fassung[1] vorzog. Wagners „Ring des Nibelungen“ entspricht etwa wie bei Ibsen „Rosmersholm“ der gleichen mittleren Phase im Denken beider. Brünnhilde wird zwar jetzt von Siegfried erweckt aus dem Schlafe, der den Tod im metaphysischen Sinne symbolisiert; aber auch Siegfried feiert erst in seiner Hochzeit mit der „heiligen Braut“ sterbend die Vereinigung mit dem All. Es ist sozusagen die kosmische Begegnung des männlichen und weiblichen Prinzipes im Weltall damit angedeutet. Dabei erinnert an den „Peer Gynt“ und die am Schlusse desselben erfolgende Identifikation der Solveig und Aase, daß Brünnhild sich auch als Siegfrieds Mutter bezeichnet. Sie repräsentiert die Ewigkeit der Gattung, mit der das Individuum Siegfried als „Wecker des Lebens“ die Vereinigung eingeht.[2] Auch bei Ibsen ist die In-Eins-Setzung von Mutter und Geliebter kein gedankenloser Versöhnungseffekt noch knapp vor dem Tode, sondern deutet auf das hin, was Mutter und Geliebte immer gemeinsam haben. Sicherlich steht das liebende Mädchen zu dem Manne, den es liebt, sehr oft (wenn auch nicht immer) im Verhältnis einer gewissen Mütterlichkeit: auch der Mann, von dem sie ein Kind bekommen kann, ist selbst schon in gewissem Sinne ihr Kind; auf der anderen Seite wird der liebende Mann diesem Mädchen gegenüber selbst zum Kinde und kann sie als seine Mutter apostrophieren. Es ist eben der

[1] Ibsen steht als Charakter überhaupt in der Mitte zwischen Hebbel und Wagner, Fichte und Schopenhauer. Er ist zudem in vielem Kant ähnlicher als irgend ein anderer historischer Mensch außer ihm.

[2] „Ewig war ich, ewig in süß sehnender Wonne“ u. s. w. (Siegfried 3. Akt).

Genius der unsterblichen Gattung, der Peer in Solveig vor dem Tode entgegentritt. Ibsens Meinung klingt hier an die Schopenhauers über die Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich, das nur der Lebenswille der Gattung sei, merklich an; später hat Ibsen diese die Logik des einzelnen Menschenlebens negierende Weltanschauung überwunden und ist nie mehr auf sie zurückgekommen. Im Schlusse des Peer Gynt schillert sie aber, zum Schaden der Dichtung, ein wenig hindurch. Als Vertreterinnen des ewigen Lebens der Gattung, das sie nur weiterzugeben haben, erscheinen die Mütter mit jener symbolischen Weihe ausgestattet, welche dem kindlichen Gefühle des Mannes zu Brünnhilde wie zu Solveig eine tiefe Berechtigung verleiht. Der Tristan Wagners, der pessimistisch ist und nicht durch das Leben, sondern aus dem Leben hinaus zum höheren Leben zu gelangen sucht, kann für diese Frage nicht in Betracht kommen.

Die Zusammenfassung zweier Funktionen des Weibes, der Mutter und der Geliebten, in einer Person erinnert aber auch an die Doppelnatur der Kundry im „Parsifal“ Wagners. Dieser ist das Ergebnis der Revision, welche Wagner an den Anschauungen seiner Jugend und seines Mannesalters vorgenommen hat, und sein letztes Wort in vielen Dingen sonst wie auch im gleichen Probleme, das Ibsen in seinem Epilog zum letzten Male behandelt hat. Dieses letzte Wort lautet aber anders als das Ibsens, die Berichtigung, die Wagner an seinem früheren Schaffen anbringt, ist eine weit radikalere Umkehrung der früheren Ansicht, als sie bei Ibsen stattgefunden hat. Im Parsifal könnte höchstens das Weib vom Manne erlöst werden. Aber es will diese Erlösung nicht, es wehrt sich gegen sie Also hat das Weib für Wagner keine Stätte mehr im Reiche Gottes. Kundry stirbt an der Schwelle desselben; das Weib kann als Weib nicht weiter existieren, nachdem es den Gral geschaut hat. Es erschüttert zu sehen, wie derselbe Wagner, der einst die Elisabeth besang, über das Weib umgelernt hat; ohne tiefen Schmerz wird das kaum sich vollzogen haben. Er verneint jetzt das Weib durch die Bejahung der völligen Keuschheit des Mannes. Es ist damit seiner Funktion beraubt, zwecklos geworden in der Welt, es muß sterben. Die Vergehung des Mannes am Weibe, die in aller Erotik enthalten ist, hat Ibsen viel tiefer erfaßt und viel stärker bereut als Wagner; die Sünde des Mannes wider sich selbst, die

in der Geschlechtlichkeit liegt, als dem Wunsche, sich in den Armen eines Weibes gänzlich vergessen zu können, ist das Moment, auf welches Wagner schon im „Tannhäuser“ sehr viel und Ibsen sehr wenig Nachdruck legt. Diese schwache Betonung der asketischen[1] Forderung für den Mann dürfte bloß darin ihren Grund haben, daß Ibsen, auch in seiner Kunst, eine viel weniger sinnliche Natur ist, als Wagner, und sicherlich sein Leben lang in einem persönlich reineren Verhältnis zu den Frauen gestanden ist, als dieser. Ob aber Ibsen die tiefere erotische Schuld des Mannes, die ihn so stark gedrückt hat, wie wohl niemanden vor ihm, und über die gewiß kein Mensch soviel nachgedacht hat wie er, ob ihn diese Schuld des Mannes für das nicht mehr mißbrauchte und verachtete Weib einer imaginären Zukunft nicht zu viel hat hoffen lassen; ob nicht der ganze Sinn des Weibes im Weltall (wie zweifellos die Absicht jeder einzelnen konkreten Frau) der ist, dem Manne Gelegenheit zum Schuldig-Werden zu geben; ob sie nicht das Objekt an sich verkörpert, an welchem nur das Subjekt immer und ewig zum Bewußtsein seiner selbst wird gelangen können — die Untersuchung dieser Frage überschritte denn doch zu weit die Grenzen dieses Aufsatzes, der sich von der heute so allgemein üblichen impressionistischen und technischen Kritik weit genug entfernt hat, um nach Gewinnung höherer Gesichtspunkte zu streben; dessen Ziel aber dennoch geblieben ist, den „Peer Gynt“ von Ibsen, seine größte und darum am wenigsten verstandene Dichtung, einem weiteren Kreise von Menschen näher zu bringen;[2] und dem keine höhere Ehrung widerfahren könnte, als eine Kritik zu heißen, die des Kunstwerkes selbst nicht unwürdig ist.

---

[1] Ibsen ist die Askese darum mehr eine selbstverständliche Sache (als geschlechtliche Enthaltsamkeit des Mannes). Die gewöhnliche Auffassung des Epiloges als des Schmerzes eines Siebzigjährigen um den verpaßten Venusberg werde nur erwähnt, nicht zurückgewiesen.

[2] Ibsen hat im Laufe seines Lebens leider aufgehört, gleich Großes zu **wollen,** wie zu der Zeit, da er den „Peer Gynt" schrieb. „Kaiser und Galiläer" bezeichnet diese Strecke seines Lebens, wo eines der gewaltigsten Probleme angefaßt wird, mit nur schwachen Resten des Willens, es auch zu lösen. Wäre Ibsen der Ibsen des „Peer Gynt" geblieben, er wäre größer als Goethe geworden; denn der Mensch kann alles, was er will. Das hervorragendste Stück der späteren Zeit, „Rosmersholm", ist schwach gegen „Peer Gynt"; und Ibsens Wille sinkt nach Rosmersholm weiter.

Über die Idee der menschlichen Vaterschaft gegenüber der vorwiegenden Berücksichtigung der Verbindung des Kindes mit der Mutter sagt J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttgart 1901, S. XXVII: „Ruht die Verbindung der Mutter mit dem Kinde auf einem stofflichen Zusammenhange, ist sie der Sinnenwahrnehmung erkennbar und stets Naturwahrheit, so trägt dagegen das zeugende Vatertum in allen Stücken einen durchaus entgegengesetzen Charakter. Mit dem Kinde in keinem sichtbaren Zusammenhange, vermag es auch in ehelichen Verhältnissen die Natur einer bloßen Fiktion niemals abzulegen. Der Geburt nur durch Vermittlung der Mutter angehörend, erscheint es stets als die ferner liegende Potenz. Zugleich trägt es in seinem Wesen als erweckende Ursächlichkeit einen urstofflichen Charakter, dem gegenüber die hegende und nährende Mutter als *ὕλη*, als *χώρα* und *δεξαμένη γενέσεως*, als *τιϑήνη* sich darstellt. Alle diese Eigenschaften des Vatertums führen zu dem Schlusse: In der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Prinzip des Muttertums allen Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Übergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus und wird sich seines höheren Berufes bewußt. Über das körperliche Dasein erhebt sich das geistige, und der Zusammenhang mit den tieferen Kreisen der Schöpfung wird nun auf jenes beschränkt. Das Muttertum gehört der leiblichen Seite des Menschen an, und nur für diese wird fortan sein Zusammenhang mit den übrigen Wesen festgehalten; das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein . . . . Das siegreiche Vatertum wird ebenso entschieden an das himmlische Licht angeknüpft, als das gebärende Muttertum an die allgebärende Erde.“



Aphoristisch-Gebliebenes.

(Enthaltend die Psychologie des Sadismus und Masochismus, Psychologie des Mordes, Ethisches, Erbsünde etc.)



Aphoristisches.

Der höchste Ausdruck aller Moral ist: Sei!

Der Mensch handle so, daß in jedem Momente seine ganze Individualität liege.

Schlaf und Traum haben sicherlich etwas mit dem Zustande vor unserer Geburt gemein.

Die Algebra ist begrifflich, die Arithmetik anschaulich.

Die Gegenwart ist die Form der Ewigkeit; das Urteil über Aktuelles hat dieselbe Form, wie das Urteil über Immerwährendes. Zusammenhang mit der Sittlichkeit, welche alle Gegenwart in Ewigkeit verwandeln, in die Enge des Bewußtseins alle Weite der Welt aufnehmen will.

Was immer auch zum Determinismus führen wird, ist die Tatsache, daß der Kampf immer wieder aufgenötigt wird. Im Einzelfalle mag die Entscheidung ganz ethisch erfolgen, mag der Mensch sich für das Gute entscheiden; die Entscheidung ist aber nicht von Dauer, er muß wieder kämpfen. Freiheit, könnte man sagen, gibt es nur für den Moment.

Und das liegt im Begriffe einer Freiheit. Denn was wäre das für eine Freiheit, die ich durch einen guten Akt aus irgend einer früheren Zeit für alle Zeit hervorgebracht, verursacht hätte: Es ist gerade der Stolz des Menschen, daß er in jedem Augenblick von neuem frei sein kann.

Also für Zukunft wie für Vergangenheit gibt es keine Freiheit; über sie hat der Mensch keine Macht.

Darum kann sich der Mensch auch nie verstehen: Denn er ist selbst ein zeitloser Akt, ein Akt, den er immer

wieder vollzieht, und es gibt keinen Moment, wo er diesen Akt nicht vollzöge, wie dies sein müßte, damit er sich verstünde.[1]

Die Ethik läßt sich ausdrücken: Handle vollbewußt, d. h. handle so, daß in jedem Momente Du als Ganzer seiest, Deine ganze Individualität liege. Diese Individualität erlebt der Mensch im Laufe seines Lebens nur im Nacheinander; darum ist die Zeit unsittlich und kein lebender Mensch je heilig, vollkommen. Handelt der Mensch ein einziges Mal mit dem stärksten Willen so, daß alle Universalität seines Selbst (und der Welt; denn er ist ja der Mikrokosmus) in den Augenblick gelegt wird, so hat er die Zeit überwunden und ist göttlich geworden.

Die gewaltigsten musikalischen Motive der Weltmusik sind solche, wo dieses Durchbrechen der Zeit in der Zeit, das Brechen aus der Zeit heraus darzustellen versucht wird, wo auf einen Ton ein solcher Iktus fällt, daß er die übrigen Teile der Melodie (welche als Ganzes die Zeit vorstellt; einzelne Punkte, zusammengefaßt durchs Ich) resorbiert und dadurch die Melodie aufhebt. Das Ende des Gralmotives im „Parsifal", das Siegfriedmotiv sind solche Melodien.

Es gibt jedoch einen Akt, welcher die Zukunft sozusagen in sich resorbiert, allen **künftigen** Rückfall ins Unmoralische bereits als Schuld voraus empfindet, nicht minder als alle unmoralische Vergangenheit, und dadurch über beide hinauswächst: Eine zeitlose Setzung des Charakters, die Wiedergeburt. Es ist der Akt, durch den das Genie entsteht.

Sittliches Gebot ist: In jeder Handlung soll die ganze Individualität des Menschen sichtbar werden, jede soll vollkommene Überwindung der Zeit, des Unbewußten, der Enge des Bewußtseins sein. Meistens tut der Mensch aber nicht, was er will, sondern was er gewollt **hat**. Er gibt sich durch seine Entschlüsse immer nur eine gewisse Direktion, in der er sich dann bis zum nächsten Momente der Besinnung bewegt. Wir wollen nicht fortwährend, wir sind nur zeitweise, schubweise wollend. So ersparen wir uns zu wollen: Prinzip der Ökonomie des Wollens. Aber der höhere Mensch empfindet dies immer als

[1] Parsifalmotiv variiert III. Akt (Den heil'gen Speer, ich bring ihn euch zurück).

durchaus unsittlich. Gegenwart und Ewigkeit sind verwandt: Zeitlose, allgemeine, logische Urteile haben die Form der Gegenwart (Logik ist erreichte Ethik): Und so soll auch in jeder Gegenwart **alle** Ewigkeit liegen. Wir dürfen uns auch von innen nicht determinieren; auch diese letzte Gefahr, dieser letzte trügerische Schein der Autonomie ist zu meiden.

Wolle! d. h.: Wolle Dich ganz!

Das Richtige im Sozialismus ist, daß jeder Mensch, wie er sich selbst, seine Eigenart suchen und auch sich zu finden trachten soll, auch sein Eigentum erst zu erwerben trachten solle; und hier darf er von außen nicht in seinen Möglichkeiten von vornherein beschränkt sein.

Auf erworbenen Reichtum mag ein Mensch stolz sein und mit Recht auf ihn wie auf ein sittliches Symbol auch innerer Arbeit blicken.

Der Psychologismus ist die bequemste Auffassung des Lebens, denn nach ihm gibt es überhaupt keine Probleme mehr. Er verurteilt darum von vornherein auch alle Lösungen, indem er die eigentlichen Probleme sowenig anerkennt wie den Wahrheitsbegriff.

Es gibt keinen Zufall. Der Zufall wäre eine Negation des Kausalgesetzes, welches verlangt, daß auch das zeitliche Zusammentreffen zweier verschiedener Kausalreihen noch einen Grund habe. Der Zufall würde die Möglichkeit des Lebens vernichten, er würde den Menschen, der erst im Begriffe ist, das Böse zu überwinden, abberufen von seinem Wege. Der Zufall würde die Telepathie unmöglich machen, die doch eine Tatsache ist. Er würde den Zusammenhang der Dinge, die Einheit im Universum streichen. Wenn es einen Zufall gibt, so gibt es keinen Gott.

Die Liebe schafft die Schönheit Der Glaube schafft das Sein Die Hoffnung schafft das Glück	alle aber schaffen das Leben.

Haß — häßlich Unglaube — nichts Furcht — Schmerz.	Der Schmerz ist das psychische Korrelat der Vernichtung. (Krankheit und Tod.)

Die Lust ist das psychische Korrelat der Schöpfung. Die Wollust ist von intensivem Schmerz begleitet, weil in ihr Schöpfung und Vernichtung in eins fließen.

Schmerz: Furcht = Sein: Wollen
Lust: Liebe = Sein: Wollen.

Das Nicht-Sein des Verbrechers ist darum der größte Schmerz und im eigentlichen Sinne die Hölle.

Hoffnung — Furcht: Psychologie des Spielers. Jeder leidenschaftliche Spieler leidet stark an der Furcht.

Kennt die Pflanze Lust und Schmerz? Orchideen? Die Wollust in der Begattung scheint ihr zu fehlen! Hermaphroditismus der Pflanzen!

Die Enge des Bewußtseins und die Zeit sind nicht zweierlei, sondern eine und dieselbe Tatsache. Entgegengesetzt ist das Parallelogramm der Kräfte; indem zwei verschiedene Bewegungen sich zu einer einzigen vereinigen, und vom selben Körper zu gleicher Zeit ausgeführt werden können. Psychisch ist die Abwechslung, auch das Oszillieren.

Das Seelenleben der Pflanzen nun muß ein solches sein, wo die Enge des Bewußtseins fehlt. Dem entspricht nämlich, daß die Pflanze sich nicht bewegen kann und daß sie keine Sinnesorgane hat; denn Entwicklung der Motilität und der Sensibilität sind immer parallel und gehören zueinander. Die Enge des Bewußtseins (die Zeit) ist die Form der Bewegung des Psychischen.

Arbeit — Schöpfung | Schmerz — Lust.

Daß es keinen Raubmord gibt, damit hat Nietzsche selbstverständlich Recht. Einen Mord um Geldes willen gibt es nicht. Aber der Raub ist keine „Einflüsterung der armen Vernunft" des Mörders, sondern er gehört zum Morde: das Rauben ist ein völliges Töten; der Gemordete hätte noch immer Realität, wenn er Geld besäße: darum muß er beraubt, d. h. völlig getötet werden.

Das schwierigste unter allen prinzipiell lösbaren Problemen ist die Beziehung des Willens zum Wert, oder, was dasselbe ist, des Menschen zu Gott. Schafft der Wille den Wert oder der Wert den Willen? Schafft Gott den Menschen oder verwirklicht erst der Mensch Gott? Ergreift der Wille das Gute oder das Gute den Willen? Es ist dies das **Problem der Gnade**, das höchste und letzte Problem *innerhalb* des Dualismus, während die Erbsünde das Problem des Dualismus selbst ist.

Es ist, wie ich glaube, so aufzulösen:

Der Wert wird selbst Wille, wenn er in Relation zur Zeit tritt; denn das Ich (Gott) als Zeit **ist** der Wille. Es kann also gar nicht die Rede sein von *Schöpfung* des Willens oder des Wertes: das Problem erweist hier eine Nachbarschaft zur Erbsünde. Der Wille hingegen wird Wert (der Mensch wird Gott), wenn er gänzlich zeitlos wird; der Wert ist ein Grenzdasein des Willens, der Wille ein Grenzdasein des Wertes. Wenn Gott Zeit wird, dann wird er Wille, d. h. sowie das Sein in ein Verhältnis zum Nicht-Sein sich eingelassen hat. Aller Wille will nur zum *Sein* zurück (sagt die Erbsünde), und ist etwas zwischen Nicht-Sein und Sein. Von Schöpfung kann nicht die Rede sein. Wie das Auge zur Sonne, so verhält sich Mensch zu Gott. Es ist weder die Sonne nur durchs Auge, noch durchs Auge die Sonne.

Idiotie ist das intellektuelle Äquivalent der Rohheit.

Epilepsie ist völlige Hilflosigkeit, Fallsucht, weil der Verbrecher Spielball der Gravitation geworden ist. Der Verbrecher *tritt nicht auf*. Gefühl des Epileptikers: wie wenn das Licht erlischt und völlig jeder äußere Halt fehlt. Ohrensausen beim Anfall: vielleicht tritt, wenn *Licht* fehlt, *Schall* ein. Der Epileptiker hat Visionen von *roter* Farbe: Hölle, Feuer.

Aus unserem Zustand *vor* der Geburt ist vielleicht darum keine Erinnerung möglich, weil wir so tief gesunken sind durch die Geburt: wir haben das Bewußtsein verloren, und gänzlich triebartig geboren zu werden verlangt, ohne vernünftigen Entschluß und ohne Wissen, und darum wissen wir gar nichts von dieser Vergangenheit.

Der Mord ist eine Selbstrechtfertigung des Verbrechers; er sucht sich durch ihn zu beweisen, daß nichts ist.

Man darf sich auch nicht selbst kausal bestimmen wollen etwa so: ich werde jetzt mich selbst durch eine Handlung gut machen und hierdurch ein- für allemal gut werden und von Natur aus gut handeln, weil ich dann nicht anders können werde. Denn hierdurch verzichtet man auf die Freiheit, welche in jedem Momente alle Vergangenheit negieren kann und insofern dem passiven (Heringschen) Gedächtnis entgegengesetzt ist. Man macht sich zum Objekt, indem man so die Kausalität einführt; denn eine Sittlichkeit, zu der ich gezwungen bin, ist schon keine mehr.

Müssen nicht, je mehr Wollust und sinnliche Gier in dem Verhältnis des Mannes zum Weibe ist, desto tiefer die Kinder ethisch stehen? Desto mehr Verbrecherisches im Sohne, desto mehr Dirnenhaftes in der Tochter sein?

Man liebt seine physischen Eltern; darin liegt wohl ein Hinweis darauf, daß man sie erwählt hat.

Der Zustand der menschlichen Kindschaft ist darum soviel kläglicher, als der des neugeborenen Tieres und der neugeborenen Pflanze, und nur darum muß der Mensch allein aufgezogen und erzogen werden, weil hier die Seele sich so verloren hat; darum ist das Menschenkind so hilflos und schwach und (Kindersterblichkeit!) der Todesgefahr soviel näher, als der Erwachsene und leidet der Mensch an Kinderkrankheiten, welche Tier und Pflanze nicht kennen.

Hätte der Mensch sich nicht verloren bei der Geburt, so müßte er sich nicht suchen und wiederfinden.

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — daß dies ewig wahr ist und nicht widerlegt werden kann, muß einen Grund haben. Alle diese Dinge, die ich sehe, sind nicht die volle Wahrheit, sie verhüllen das höchste Sein noch immer vor dem Blicke. Als ich ward, verlangte ich aber nach diesem Selbstbetrug und diesem

Schein. Als ich auf diese Welt kommen wollte, verzichtete ich darauf, bloß die Wahrheit zu wollen. Alle Dinge sind nur Erscheinungen, d. h. sie spiegeln mir immer nur meine Subjektivität wieder.

So wie sich der Mensch zu jeder kleinsten und unbedeutendsten seiner psychischen Regungen verhält, so Gott zum Menschen. Beide suchen sich in jenen zu offenbaren und zu verwirklichen.

Dem Verbrecher ist es angenehm, wenn viel verbrecherische Menschen da sind. Denn er sucht den Mitschuldigen, er kann keinen Richter brauchen; er will den Richter, das Gute, aus der Welt schaffen und dem Nichts allein Realität geben. Darum fühlt er sich von Widerspruch befreit und entlastet, wenn der andere auch so ist, wie er.

Der Verbrecher ist der Gegenpol des sich schuldig fühlenden Menschen. Denn dieser nimmt seine Schuld auf sich, der Verbrecher gibt sie dem anderen: Er rächt und straft den anderen für sich: So erklärt sich der Mord.

Der anständige Mensch geht selbst in den Tod, wenn er fühlt, daß er endgültig böse wird; der gemeine Mensch muß zum Tode durch ein richterliches Urteil gezwungen werden. Das Gefühl seiner Immoralität ist dem anständigen gleich einem Todesurteil; er erkennt sich nicht einmal zum Raume, den er einnimmt, die Berechtigung mehr zu, er verkriecht sich, verkleinert sich, krümmt sich zusammen, möchte vergehen, zum Punkte zusammenschrumpfen. Die Moralität hingegen erkennt sich als ihr Recht das ewige Leben und den größten Raum, d. i. Raumlosigkeit oder Allgegenwart zu.

Schuld und Strafe sind nicht zweierlei, sondern eins.

Jede Krankheit ist Schuld und Strafe; alle Medizin muß Psych-iatrie, muß Seel-sorge werden Es ist irgend etwas Unmoralisches, d. h. Unbewußtes, das zur Krankheit führt: und jede Krankheit ist geheilt, sobald sie vom Kranken selbst innerlich erkannt und verstanden ist.

Die alte Auffassung ist sehr tief, welche die Kranken und Aussätzigen fragen läßt, was sie verbrochen hätten, daß Gott sie so züchtige.

Der Mann schämt sich darum der Krankheit, das Weib nie.

Auch die Gesetze der Logik, nicht nur die der Ethik, suchen wir ihrem eigentlichen Sinne nach immer besser zu verstehen und wollen sie immer richtiger aussprechen lernen.

Phantasie und Schmuck,[1]
Phantasie und Kunst,
Phantasie und Spiel,
Phantasie und Liebe,
Phantasie und Schöpfung,
Phantasie und Form,
Phantasie und Schmuck.

Die Kunst schafft, die Wissenschaft zerstört die sinnliche Welt; darum ist der Künstler erotisch und sexuell, der Wissenschaftler asexuell. Die Optik zerstört das Licht.

Die Diskontinuität im Zeitverlaufe ist das Unsittliche an ihm.

Das Verhältnis der Finalität zur Kausalität ist nicht ohne Lösung des Zeitproblems zu bestimmen.

Ursache — Wirkung } Zeit
Mittel — Zweck } Die Umkehrung der Zeit.

Wer den Zweck zum Mittel macht und die Folge wie den Grund behandelt, der kehrt die Zeit um; und die Umkehrung der Zeit ist böse.

Mißtrauen gegen sich selbst ist Bedingung alles anderen Mißtrauens.

Richter sind Menschen mit vielem Bösen. „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!“ Wer über andere zu Gericht

---

[1] Vielleicht bezieht sich diese Zusammenstellung auf den Begriff „Kosmos“? (Anmerkung des Herausgebers.)

sitzt, geht selten in sich. Der Richter hat innerlich viel vom Henker. Er wütet auf die Weise gegen sich selbst, daß er gegen den anderen streng ist.

Monarch als Organ und Monarch als Symbol.

Wenn alle Liebe ein Versuch ist, sich im anderen zu finden. und alles, was geschaffen wird, nur durch Liebe geschaffen wird, kann dann die Schöpfung des Menschen durch Gott nicht als der Versuch Gottes aufgefaßt werden, sich im Menschen zu finden? So erhält auch der Gedanke der Gotteskindschaft einen Sinn. Die Menschheit und ihr Korrelat — die Welt — ist die sichtbar gewordene Liebe Gottes. Das Sittengesetz ist dieser Wille Gottes, sich im Menschen zu finden: das Wollen Gottes als das Sollen des Menschen (Fechner). Und zugleich ist Gott durch die theoretische Vernunft (die Normen der Logik) der Lehrer der Menschheit (Lehrerschaft als andere Seite der Vaterschaft).

Der Mörder wird durch jedes Lebenszeichen des Menschen, der sein Opfer werden soll, von seinem Vorsatz zurückgeschreckt, d. h. widerlegt; darum sucht er am liebsten das alte Weib, weil dies der inneren Absicht seines Mordes nicht widerspricht; denn es ist selbst am totesten.

Der Engel im Menschen ist das Unsterbliche in ihm; der Teufel in ihm ist nur das, was zugrunde geht.

Daß ein Mensch irrsinnig wird, ist nur durch eigene Schuld möglich.

Ein Mensch kann innerlich an nichts anderem zugrunde gehen, als an einem Mangel an Religion.

Warum streben das Etwas und Nichts immer gegen einander? Warum wird der Mensch geboren, warum will der Mann zum Weibe? Das Problem der Liebe ist, so sehen wir hier, das Problem der Welt, das Problem des Lebens, das tiefste, unauflösbarste, der Drang der Form, Materie zu formen, der Drang des Zeitlosen in die Zeit, des Raumlosen in den Raum. Dieses

Problem treffen wir überall an: es ist das Verhältnis der Freiheit zur Notwendigkeit. Der Dualismus in der Welt ist das Unbegreifliche: **das Motiv** des Sündenfalles ist das Rätsel, der Grund und Sinn und Zweck des Absturzes vom zeitlosen Sein, vom ewigen Leben ins Nichtsein, ins Sinnenleben, in die irdische Zeitlichkeit; der Fall des Schuldfreien in die Schuld. Ich vermag nie einzusehen, warum ich die Erbsünde beging, wie das Freie unfrei werden konnte. Und warum?

Weil ich eine Sünde erst erkennen kann, wenn ich sie nicht mehr begehe. Darum kann ich das Leben nicht begreifen, solange ich das Leben begehe, und die Zeit ist das Rätsel, weil ich sie noch nicht überwunden habe. Erst der Tod kann mich den Sinn des Lebens lehren. Ich stehe in der Zeit und nicht über der Zeit, ich setze die Zeit noch immer, verlange noch immer nach dem Nichtsein, wünsche noch immer das materielle Leben; und weil ich in dieser Sünde stehe, vermag ich sie nicht zu fassen. Was ich erkenne, außerhalb dessen steh' ich bereits. Meine Sündhaftigkeit kann ich nicht begreifen, weil ich immer noch sündhaft bin.

Der Verbrecher und der Irrsinnige leben diskontinuierlich.

Der Mensch lebt solange, bis er entweder in das Absolute oder in das Nichts eingeht. Er bestimmt selbst in Freiheit sein künftiges Leben: er wählt Gott oder das Nichts. Er vernichtet sich selbst oder schafft sich selbst zum ewigen Leben. Ein doppelter Progreß ist für ihn möglich: der zum ewigen Leben (zur vollkommenen Weisheit und Heiligkeit, zu einem der Idee des Wahren und Guten völlig adäquaten Zustande) und dem zur ewigen Vernichtung. Nach einer dieser beiden Richtungen aber schreitet er immer fort: ein drittes gibt es nicht.

Weil die Zeit einsinnig ist, darum interessiert uns weniger der Zustand vor unserer Geburt. Unsere Geburt setzt etwas Neues, beginnt eine neue Reihe.

Die Wissenschaft ist asexuell, weil sie resorbiert, der Künstler ist sexuell, weil er emaniert.

Der Dualismus liegt darin, daß wir die Empfindungen nicht schaffen, über die wir denken.

Der Idealismus aller Philosophie: „die Welt ist meine Vorstellung“, zeigt die Resorption der Dinge durch das Ich des Philosophen am klarsten. Für den Künstler ist der Mensch eher ein Teil der Welt, er nähert sich den Dingen an und hebt so die Niveaudifferenz zwischen Mensch und Natur auf.

Da das Psychische das Physische schafft, muß der Mensch sterben. So findet der Tod seine Erklärung: entweder nämlich der Mensch ist dem Absoluten gleich geworden, ins ewige Leben eingegangen, dann kann er nicht in materieller Form existieren, begrenzt in Raum und Stoff; er wird, wenn es einen psychophysischen Parallelismus gibt, einen Leib bekommen, der mit der ganzen sichtbaren Natur eins geworden ist, er wird die Seele der Natur, die Natur sein Körper; so wie der Baum, unter dem Buddha starb, bei seinem Tode plötzlich zu blühen angefangen haben soll: weil neues Leben die ganze Natur durchdrang.

Die andere Möglichkeit ist für den Menschen, daß er dem Nichts anheimfalle; er löst sich in lauter materielle Atome auf: der absolute Verbrecher. Die Vorbereitungen zu dieser psychischen Disgregation werden vom Verbrecher schon im Laufe seines Lebens getroffen. Die Hölle ist die Furcht des Guten vor dem Bösen: weil das Feuer das Agens ist, um Geformtes zu zertreiben und zu zerstäuben. Aber es gibt keine Hölle: der Gute schafft sich, der Böse vernichtet sich selbst.

Der Mensch entsteht körperlich durch Vater und Mutter; geistig durch das Verlangen des Etwas, des Absoluten zum Nichts. Mythus von Uranos und Gaia. Insofern sind wir Kinder Gottes und Söhne des Staubes (der Materie) zugleich. Der Mensch kann auch geistig dem Vater oder der Mutter nachgeraten: dem Vater, indem er Gott wird, der Mutter, indem er psychisch zugrunde geht. So entsteht der Mensch durch eine höhere Art von Vererbung, als das Tier; er kehrt zum Vater zurück, wenn er die Erbsünde verneint, er taucht in die Verborgenheit des Mutterschoßes unter, wenn er sie bejaht.

Ist die Epilepsie nicht die Einsamkeit des Verbrechers? Fällt er nicht, weil er nichts mehr hat, an das er sich anhalten könne?

Inwiefern es um die psychischen Phänomene ein anderes ist als um die physischen, kann man aus folgendem erkennen. Gesetzt, es wäre festgestellt, daß eine unmoralische Regung stets mit einer bestimmten Körperbewegung, einem bestimmten Gefühle im Herzen assoziiert wäre, eine moralische Regung stets mit einer anderen Geste, einer anderen körperlichen Empfindung verbunden, und die Art und die Lokalisation dieser physischen Begleiterscheinungen sei der Wissenschaft oder einem einzelnen Menschen ganz genau bekannt und für ihn wiedererkennbar: so wäre es ganz und gar, im allerhöchsten Grade, **un**moralisch, wenn dieser Mensch die Begleitempfindungen als Maßstab dafür benützen wollte, ob seine psychischen Regungen moralisch seien oder nicht.

Hier liegt der eigentliche Unterschied des Psychischen vom Physischen. Das Psychische muß unmittelbarer erkannt werden, als das Physische — das ist eine Forderung der Ethik. Man besitzt eben noch einen anderen Maßstab und ein anderes Erkenntnis- und Beurteilungsorgan für das, was man selbst tut und denkt und fühlt, als für die äußeren Phänomene. Und darum kann bloß Selbstbeobachtung wahre Resultate liefern: Philosophie und Kunst sind nichts als verschiedene Weisen einer vertieften Selbstbeobachtung.

Nur aus sich selbst kann der Mensch die Tiefe der Welt erkennen: in ihm liegen die Zusammenhänge der Welt.

Daß wir keine Erinnerung an ein Leben vor der Geburt haben, bildet sowenig einen Einwand gegen die Erbsünde und den Fall aus der wahren Existenz, daß es vielmehr gar nicht anders sein kann, als so, und eine Erinnerung an ein Vorleben geradezu einen Widerspruch gegen den Gedanken des Sündenfalles bilden müßte. Denn diese Erinnerung würde die Zeit inkludieren; die Zeit ist aber erst mit der Geburt, mit dem Sündenfall, da. Daß es Probleme, Krankheit, d. h. Schuld gibt, dies beweist die Erbsünde. Sein und Nicht-Sein dürfen nicht in zeitlichem Verhältnis, sondern müssen nebeneinander gedacht werden.

Der Mord wird vom Verbrecher verübt aus fürchterlichster Verzweiflung: er ist ihm das Mittel, die größte innere Leere auszufüllen; denn als Verbrecher will er nichts mehr, tut er nichts mehr; er sieht, daß sein Leben zu keinem Ende führt, und darum will er etwas bewirken. Dabei ist ihm ganz gleichgültig, wen er mordet; **die Mordabsicht richtet sich nie auf ein bestimmtes Individuum,** sonst stünde ja Mordlust als psychologische Disposition nicht so tief; er will nur überhaupt morden, verneinen.

Gewöhnung (Übung) }
Fortpflanzung } Schuldvermehrung, Funktion der Zeit.

Alle Schuld sucht von selbst sich zu vermehren: daraus müssen alle Qualitäten des niederen Lebens sich erklären lassen.

Die Vegetarianer haben ebenso Unrecht wie ihre Gegner. Wer zur Tötung lebender Wesen nicht beitragen will, der dürfte nur Milch trinken; denn wer Obst oder Eier ißt, tötet noch immer Keime. Milch ist vielleicht darum die gesündeste Nahrung, weil es die sittlichste ist.

Der Mensch verträgt es nicht einmal, in die Sonne zu schauen — so schwach und unreif ist er.

Die Geburt ist eine Feigheit: Verknüpfung mit anderen Menschen, weil man nicht den Mut zu sich selbst hat. Darum sucht man Schutz im Mutterleibe.

Der Verbrecher hat auch keinen geraden Gang (schiefer Gang des Hundes), nicht nur keinen zentrierten Blick (nach M. Rappaport). Der Verbrecher geht auch stets gebückt (alle Grade bis zum wirklichen Buckel: der Bucklige, der Krüppel, scheint immer böse zu sein).

Zola ist der absolut humorlose Mensch.

Rauch der Sonne bei ihrem Untergange.

Der Ekel verhält sich zur Furcht, wie die Lust zum Wert.

Die Fixsterne bedeuten den Engel im Menschen. Darum orientiert sich der Mensch an ihnen; und darum besitzen die Frauen keinen Sinn für den gestirnten Himmel; weil ihnen der Sinn für den Engel im Manne abgeht.

Ob auch die Natur eine Geschichte hat? Ob auch fürs Naturgeschehen als Ganzes (Anorganisches miteingeschlossen) die Zeit gerichtet ist? Insoferne wäre ein Wahres an der Entwicklungslehre (Paläontologie). Ob es eine Entwicklung der Gewitter, des Wetters gibt (etwa korrespondierend der menschlichen Geschichte und symbolisch für diese?)?

Das Merkwürdige an der Zeit ist, daß trotz der ewigen Veränderung alles in ihr gleich bleibt („alles ist schon dagewesen," „nichts Neues unter der Sonne"). Langeweile = Gesetzlichkeit = Kausalität. Neuheit = Freiheit. Die Überwindung der Zeit führt zum Begriff des „Ewig Jungen" (Wagner). Die Natur ist ewig jung. Denn hier ändert sich wohl nichts und ist doch alles immer neu. Menschen, die wenig Überzeitliches haben, wie die Juden, fühlen sich immer blasiert und gelangweilt, weil in der Zeit sich alles gleich bleibt; Siegfried hingegen ist „ewig jung."

Die Gegenwart ist so raumlos, wie zeitlos; und das Ziel des Menschen läßt sich bestimmen als Nurgegenwart, als Allgegenwart (man versteht unter Allgegenwart meist nur Freiheit vom Raume, statt darunter auch die Resorption von Vergangenheit und Zukunft, von allem Unbewußten in die bewußte Gegenwart zu verstehen). Die Enge des Bewußtseins soll das All umfassen: Dann erst ist der Mensch „ewig jung" und vollkommen.

Lust ist noch allgemeiner zu bestimmen denn als das Gefühl der Schöpfung. Eindeutig zu bestimmen ist sie nur als Gefühl des Lebens, als Innewerdung der Existenz; Schmerz als Gefühl irgendwelchen Todes (darum ist die Krankheit schmerzhaft).

Gegen den Eudaimonismus ist hierbei soviel zu bemerken, daß das Ziel des Strebens nicht verwechselt werden darf mit

dem Gefühle, das sich am Ziele einstellt (das ich aus Erfahrung kennen mag). Wenn ich nach höherem Leben strebe, so strebe ich nach etwas, dessen Begleiterscheinung höhere Lust ist, aber nicht nach der Lust selbst. Ebenso verlangt der Mann nach dem Weibe, das Weib nach dem Manne, nicht direkt nach der Lust.

Alle Worte, welche mit dem **L**eben in einem gewissen Ausmaße zusammenhängen, haben **L**:

Leben, **L**iebe, **L**ust, voluptas, **L**achen, **l**eicht, **l**eise, **l**ispeln, **L**icht, **L**uxus, **L**ibet (Lubet, lateinisch), vo**l**o (ich will = βούλομαι), **L**enz, **l**öschen, **L**ax, **L**aben, **l**ose, **l**argus, F**l**uß, F**l**öte, **L**ilie, **L**uchs, **l**ocker, sch**l**üpfrig, g**l**att, g**l**eiten, **L**ist, γλυκύς, μέλι, **L**otos, **l**indern, λαμπω, **l**ux, **l**umen, λύχνος, **L**ecken, **L**appen (weiches Tuch), **L**amm, **L**eim, weil λ der reibungsloseste Konsonant ist und Reibung der Ganzheit und Einheitlichkeit am stärksten entgegengesetzt (Rappaport).

Es lassen sich hiergegen freilich anführen:

Last, Leder, Lernen, Lahm, letum, lechzen, links.

Grundzug alles Menschlichen: Suchen nach **Realität.** Wo die Realität gesucht und gefunden wird, das begründet alle Unterschiede zwischen den Menschen.

Was der Mensch erlebt, sind jeweilig abgehobene Teile aus einer unendlichen, zeitlichen, räumlichen, stofflichen, farbigen, klingenden Mannigfaltigkeit. Darum sind zunächst zweierlei Dinge möglich: Er sucht die Realität im Ganzen, in der Totalität des Alls und seinem unendlichen Zusammenhang; oder ihm wird zur Realität jedes einzelne, sozusagen punktuelle Element des Weltganzen. Es ist ganz dieselbe Welt, ihrer Quantität nach gleich, ganz gleich unendlich; aber dem einen ist der Teil immer nur Teil und nur soweit real, als er im ganzen mitbegründet ist. Der andere umspannt die gleiche Welt; aber jedes einzelne Element besteht ihm für sich als real, und er sucht unter allen den Teil von größter Realität.

Auf das Religiöse angewendet (denn beide Typen können fromm sein): Dem letzteren kann die Sonne selbst oder eine historische Gestalt selbst, oder die Madonna selbst, an und für

sich, zur Gottheit werden. Dem anderen wird immer nur soweit ein einzelnes Ding Gott, als es symbolisch ist für das Ganze, und um so eher, je mehr Dinge in ihm zusammenhängen.

Auf das Sexuelle angewendet: Dem einen ist das einzelne Weib real; es ist der Sadist: Der Sadist wirkt darum auf das Weib, weil es für ihn die denkbar größte Realität ist (vgl. Geschlecht und Charakter, 1. Aufl., S. 397 bis 401); dem Masochisten hingegen ist das einzelne Weib nie real, er sucht in ihm immer noch nach etwas anderem, als nach dem Weibe. Darum wirkt er nicht auf das Weib.

Der Sadist lebt diskontinuierlich in einzelnen Zeitmomenten, er versteht sich nie: Jeder Augenblick hat für ihn an sich schon Realität; darum ist er leicht entschlossen, indes der Masochist immer erst aus dem All heraus handeln könnte. Der Masochist kommt nie in die Lage, sich selbst zu fragen: „Wie hab' ich das nur tun können? Ich verstehe mich nicht!" Dem Sadisten ist dies die gewöhnliche Stellung zu seiner Vergangenheit, die für ihn jedoch darum durchaus ihre punktuelle Realität nicht verliert. Der Sadist hat das feinste Auffassungsvermögen und das beste Gedächtnis für alles Einzelne im Moment; seine Sinne sind fortwährend beschäftigt, weil alles Einzelne für ihn Realität hat. Der Masochist leidet unter langen Pausen, die er mit keiner Realität ausfüllen kann.

Unter dem, was ihm irreal ist, leidet nämlich der Masochist wie unter einer Schuld. Darum fühlt **er** sich vor dem Weibe verlegen, der Sadist nie. Er ist dem Weibe gegenüber passiv, wie jeder Empfindung gegenüber, der er erst durch Assoziation, die zuletzt zur Begriffsbildung führt, eine Realität für sich geben kann. Der Sadist assoziiert nicht: er reißt der Empfindung gegenüber den Mund auf, bereit und willens, sich ganz in sie zu stürzen, ganz und gar in einer Empfindung aufzugehen.

Der Masochist kann darum nie ein Bild, eine Statue lieben: hier ist allzuwenig Realität (Aktivität) für ihn. Der Sadist sehr wohl; er ist ja auch galant. und Galanterie ist zuerst Schmücken von Statuen, denen man nachher den Schmuck wieder nimmt, oder die man zertrümmert, wenn sie keine Realität mehr aus sich saugen lassen.

Der eigentliche Begriff von Gott ist dem Sadisten unverständlich; in der Kunst ist er Empfindungsmensch, häuft stets alles,

auch mit Ungerechtigkeit, auf einen Mann, auf einen Moment, auf eine Situation. Er kann erzählen; der Masochist nie (nicht einmal Witze), weil ihm nichts einzelnes real genug ist, als daß er liebevoll darin aufgehen könnte. Dem Masochisten ist der Name Napoleon Ausgangspunkt, von dem er sich entfernt, um zu denken, und ihn denkend zu erfassen: für den Sadisten liegt in einem solchen Namen alle Welt.

Der Masochist also ist der Empfindungswelt gegenüber ohnmächtig schwach: der Sadist in ihr stark. Der Masochist sucht sich der Erscheinung, der Veränderung gegenüber zu behaupten: er allein kennt den Begriff des Absoluten (Gottes, der Idee, des Sinnes). Der Sadist fragt die Dinge nicht nach ihrem Sinn: „Carpe diem!" ist ihm das Gebot seines Ich; die Veränderung erscheint ihm real; was ihm an der Zeit auffällt, ist nicht sie, sondern die Dauer („aere perennius").

Der Rhythmus, welcher jeden einzelnen Ton, jede einzelne Silbe genau beachtet, ist sadistisch; die Harmonie masochistisch, wie auch der eigentliche melodiöse Gesang (in dem die einzelnen Töne nicht als solche hervortreten).

Der Mystiker (sei er nun Theosoph wie Böhme, oder Rationalist wie Kant) ist identisch mit dem Masochisten;[1]) der amystische Mensch ist der Sadist. Masochisten sind die Nordländer (auch die Juden); Sadisten die Südländer. Bei Deutschen und Griechen findet sich beides; dort überwiegt der Masochismus. Venetianische Epigramme, Hermann und Dorothea (?) sind sadistisch; Iphigenie, Tasso, Werther, Faust (größtenteils: eine Ausnahme bildet teilweise die Gretchen-Episode) masochistisch. Der Verfasser der Odyssee war Sadist; bloß die Circe ist natürlich masochistisches Ideal (d. h. das Ideal des Masochisten, der seinen Masochismus nicht bekämpft, sondern in der Passivität dem Einzelding gegenüber **verbleiben** will). Aischylos, Richard Wagner, Dante, vor allen aber Beethoven und Schumann sind Masochisten; Verdi (ebenso Mascagni, auch Bizet) ist mehr Sadist, ebenso alle anakreontischen Poeten und die Franzosen des 17. und 18. Jahrhunderts, ferner Tizian, Paolo Veronese, Rubens, Rafael. Shakespeare hat viel Sadistisches, ist aber doch

[1]) Philosophen mit sadistischen (unmystischen) Zügen sind Descartes, Hume, Aristipp.

mehr Masochist, dem Weibe gegenüber jedoch ohne die schroffe Trennung von Sexualität und Liebe, wie sie Goethe, Dante, Ibsen, Richard Wagner haben. Vollkommenster Masochismus ist im ersten Akte von „Tristan und Isolde"; geringer im Tannhäuser, Rienzi, Holländer).

[Der Harmonie entspricht die Geometrie, dem Rhythmus die Arithmetik (Addition der Zeiteinheiten?): dies zur Erläuterung der früheren Bemerkung.]

Verbrecher, die einzelne starke verbrecherische Taten begehen, sind Sadisten; Verbrecher im großen Stil, die eigentlich kein einzelnes losgelöstes Verbrechen begehen, sind Masochisten; Napoleon war Masochist, nicht Sadist, wie oberflächlich geglaubt wird; Beweis sein Verhältnis zu Josephine und seine Begeisterung für den Werther, sein Verhältnis zur Astronomie und zu Gott. Das einzelne Weib hat für ihn nie wirkliche Existenz besessen.

Der Sadist kann übrigens durchaus ein anständiger und guter Mensch sein.

Der Lustmord ist vielleicht eine Hilfe des Sadisten, wenn die Realität des einzelnen Weibes zu groß wird. (??) Ein Racheakt wie bei Zola muß er vielleicht gar nicht sein.

Die Engländer sind sämtlich Masochisten, und vielleicht ihre Frauen darum oft so verkümmert in der Weiblichkeit.

In dem Worte Napoleons an seine Soldaten: „Du haut de ces pyramides quarante siècles vous contemplent", steckt etwas Metaphysisches, dessen ein echter Franzose und Sadist nicht fähig wäre.

Dem Masochisten fällt zuerst Ähnlichkeit, dem Sadisten zuerst Verschiedenheit auf.

Dem Masochisten sind schon als Kind Uhren, Kalender das größte Rätsel, weil ihm die Zeit stets Hauptproblem ist.

Der Masochist kann sich nie leichten Fußes über etwas früheres hinwegsetzen, was der Sadist stets tut, wenn der neue Augenblick mehr Realität verspricht als der alte.

Der Masochist empfindet alles als Schicksal; der Sadist liebt es, das Schicksal zu spielen. Besonders im konkreten Schmerz liegt für den Masochisten immer die Idee des Schicksales; der Schmerz hat für ihn nur soviel Realität, als Anteil an dieser Idee. So ist der Sadist das Schicksal des Weibes; das

Weib das Schicksal des Masochisten. „Weib“ ist sadistisch (wer aktiv in der Empfindung des Weibes ist); „Frau“ masochistisch.

Das Verhältnis des Sadisten zum Masochisten ist das Verhältnis der Gegenwart zur Ewigkeit. Die Gegenwart ist das einzige, worüber der Mensch Macht hat; wer sich in ihr frei fühlt, wird sie nutzen, wie der Sadist; wer sich in ihr leidend fühlt, weil sie ihm nicht real ist, sucht sie zur Ewigkeit zu erwecken. So läßt sich auch das ethische Streben beider charakterisieren: der eine will alle Ewigkeit in Gegenwart, der andere alle Gegenwart in Ewigkeit verwandeln.

Das Gleiche gilt für den Raum. Der Sadist glaubt an, hofft auf das Glück auf Erden: er ist der Mann des „Tuskulum“, des „Sans-Souci“; der Masochist braucht einen Himmel.

Die Reue verübelt sich der Sadist und hält sie für eine Schwäche (Carpe diem!); der Masochist ist durchdrungen von ihrer Erhabenheit (Carlyle).

Der Selbstmörder ist fast stets Sadist; weil dieser allein aus einer Gegenwart heraus wollen und handeln kann; der Masochist müßte erst alle Ewigkeit befragen, ob er sich töten dürfe, müsse.

Der Sadist sucht Menschen (wider ihren Willen, ihre konstante Disposition) zu (momentanem) Glück oder Schmerz zu verhelfen: er ist dankbar oder rachsüchtig.

In Dankbarkeit und Rachsucht liegt stets Mitleidlosigkeit, Rücksichtslosigkeit gegen den (zeitlosen) Nebenmenschen: beide sind, wie alle Unsittlichkeit, Grenzüberschreitungen, d. i. funktionelle Verknüpfungen mit dem Nebenmenschen.

Psychische Schamhaftigkeit, d. h. Kontinuität, die einen einzelnen Inhalt nicht leicht aus dem Ich entläßt (vgl. „Geschlecht und Charakter“, 1. Aufl., S. 436), ist masochistisch.

Die heutige Gesundheitspflege und Therapie ist eine unsittliche, und darum erfolglose: sie sucht von außen nach innen, statt von innen nach außen zu wirken. Sie entspricht dem Tätowieren des Verbrechers: dieser verändert sein Äußeres von außen her, statt durch eine Änderung in der Gesinnung. Er verneint so eigentlich auch sein Äußeres und mag deshalb nicht

in den Spiegel sehen, weil er sich (das intelligible Wesen) haßt, ohne Bedürfnis, sich zu lieben. Der Verbrecher freut sich, wenn andere an ihm Anstoß nehmen (wie ihm überhaupt jede Verbindung mit anderen, jeder Einfluß auf sie, jede Beunruhigung ihrer Person durch seine angenehm ist).

Jede Krankheit hat **psychische** Ursachen; und jede muß vom Menschen selbst, durch seinen Willen, geheilt werden: er muß sie innerlich selbst zu erkennen suchen. Alle Krankheit[1] ist nur unbewußt gewordenes, „in den Körper gefahrenes" Psychische; so wie dieses ins Bewußtsein hinaufgehoben wird, ist die Krankheit geheilt.

Der Verbrecher im allgemeinen wird nicht **krank**; seine Erbsünde ist eine andere. Such' ich mir das ganz sinnenfällig vorzustellen, so geht es etwa so: der Verbrecher stürzt im Augenblick des Sündenfalles vom Himmel auf die Erde, indem er Gott den Rücken zukehrt, auf den Punkt, auf dem er stehen könne, jedoch wohl achtet. Der andere, der Kranke (Neurastheniker, Irrsinnige) stürzt mit flehentlich zu Gott erhobenem Gesicht und Antlitz, und ohne Bewußtsein und Aufmerksamkeit dafür, wo er zu liegen komme. Wenn die Gefahr des letzteren die Pflanze, die des ersteren das Tier ist, so reimt sich das wohl: die Pflanze wächst vom Erdmittelpunkt senkrecht weg gerade dem Himmel entgegen; der Blick des Tieres ist gegen die Erde gerichtet. (Die Pflanze kann nie als antimoralisches Symbol gelten, wie soviele Tiere.)

Jedermann kann sich selbst immer bloß als Qualität auffassen; erst durch Vergleichung mit anderen werden quantitative Betrachtungen nahegerückt. Zahl und Zeit.

Was ein guter Musiker ist, dessen Melodieen haben vor allem langen Atem.

Geschichte und Gesellschaft: Personen, die in einem Raume beisammen sind, bilden immer eine Gemeinschaft gegen Neu-Eintretende.

---

[1] Nicht nur die Hysterie.

Dankbarkeit und Rachsucht sind eines und dasselbe: es gehört zu beiden eine Empfindung des Einzelmomentes als real: dankbar wie rachsüchtig ist der Sadist, nicht der Masochist.

Wenn eine Frau, in entkleideter Stellung überrascht, aufschreit, so ist das oft nur so zu verstehen, daß sie nicht gut genug darin auszusehen fürchtete.

Die Disharmonie ist ein tragisches Element in der Musik. Gerade die größten Kunstwerke der Welt (Tristan und Isolde) haben diese tragische Grelle und sind mehr als schön.

Der gute Aphoristiker muß hassen können.

Gar mancher glaubt den einen Gott los zu werden, indem er sich mehreren anderen verschreibt.

Nichts wird so oft verwechselt, wie Eigensinn und Energie — vom Eigensinnigen.

Der Mathematiker ist das Gegenteil des Psychologen: er ist der einfache Mensch, einfach wie der Raum.

Wäre der Mensch nicht frei, so könnte er die Kausalität gar nicht auffassen, und gar keinen Begriff von ihr bilden. Einsicht in die Gesetzmäßigkeit ist schon Freiheit von ihr und das Bedürfnis nach dem (inneren) Wunder, das Erlösungsbedürfnis geht Hand in Hand mit dem strengsten Gefühl für Kausalverkettung im Empirischen. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Band I, 2. Aufl., S. 346, findet es von Hume merkwürdig, daß „der Mann, der die Erkenntnis kausaler Verhältnisse für ein überall mißliches und höchstens wahrscheinliches Ding erklärte, in der Psychologie des Willens durch eine Reihe glänzender Untersuchungen vertrat".

Einer tieferen Einsicht wird dieser scheinbare Widerspruch zur Notwendigkeit. Auch Mach, Avenarius sind so strenge Deterministen, daß die Frage der Willensfreiheit für sie kaum zu existieren scheint, und doch beide Leugner der Kausalität. Es erklärt sich dies daraus, daß nur, wer von der empirischen

Gesetzlichkeit durchdrungen ist, das Bedürfnis nach Befreiung von ihr empfindet. Kausalität wird von Freiheit aufgefaßt, erkannt, gesetzt. Der Verbrecher erkennt die Kausalität nicht an, er will sie durchbrechen: er will z. B. von einem Buckel, einem Hinken plötzlich frei werden: sowenig erkennt er die Tatsache an (darum ist auch sein Wirklichkeitssinn gering). Ich glaube, Paulus sagt: „Eine böse und verbrecherische Art ist es, die nach Zeichen verlangt.“ Das ist vollkommen richtig. Das Wunder von außen erwartet nur der Verbrecher; der sittliche Mensch würde sich des Wunders von außen *schämen*; denn da wäre er ja passiv. Alle *Bigotten* sind Verbrecher.

Der Transzendentalismus ist identisch mit dem Gedanken, daß es nur *eine* Seele gibt, und daß die Individuation Schein ist. *Hier widerspricht der monadologische Charakter der kantischen Ethik schnurgerade der „Kritik der reinen Vernunft“.*

Die Frage, ob es *eine* Seele gibt oder mehrere, darf nicht gestellt werden; weil die Verhältnisse der Noumena über den zahlenmäßigen Ausdruck erhaben sind.

Ästhetisches und mathematisches Element (Proportionenlehre) in der Gerechtigkeit.

Spiritismus und Materialismus sind *eines*, und verschiedene Phasen, in die der nämliche Mensch nacheinander tritt. Das Geistige verlöre seine ganze Dignität, wenn es sich materialisieren würde.

Einen Menschen (Kant oder Fechner) vollständig *verstehen*, heißt ihn *überwinden*.

Der Masochist wirkt auf die hysterische Frau (das Weib als Pflanze), der Sadist auf die nicht hysterische (das Weib als Tier).

Die Megäre ist nicht, wie ich glaubte („Geschlecht und Charakter“), das Gegenteil der Hysterika, sondern das Gegenteil der *Dame*.

Herr und Dame gehören zusammen, ebenso wie Pantoffelheld und Megäre.

Das Bedürfnis, geliebt zu werden, wächst mit dem Gefühle des *Verfolgtseins* und ist diesem proportional.

Wo der Mann *stiehlt*, ist das Weib nur *neidisch*.

Doppelter Begriff des Wunders: Es gibt entweder *ein* Wunder, welches man *ersehnt* (das die Erlösung bringen soll; Wunderbedürfnis als Erlösungsbedürfnis), oder *viele* Wunder, das sind Bestätigungen des Glaubens, Bestätigungen sozusagen der Gesetze des Himmelreiches, wenn auch nicht der Gesetze der mathematischen Physik.

Beide sollte man scheiden.

Es kommt auch vor, daß einem jemand imponiert, weil er tief unter einem steht — wenn man ihn nicht *versteht*.

Dreierlei konstituiert den Philosophen, drei Elemente müssen zusammenkommen, um ihn zu erzeugen:

Ein Mystiker,	ein Wissenschaftler,	ein Systematiker
(Gegenteil: Sadist)	(Gegenteil: Künstler)	(Gegenteil: Experimentator).

Der Mystiker + Wissenschaftler	gibt erst einen Theologen, einen Dogmatiker irgend eines Glaubens.
Der Mystiker + Systematiker	gibt den Theosophen, der bloß der *individuellen* Intuition folgt, ohne Streben nach Beweisen und Sicherung.
Der Wissenschaftler + Systematiker	gibt den theoretischen Physiker, Biologen etc.

Der Mystiker ist *eindeutig* zu bestimmen durch die Problematisation des Absoluten und des Nichts. Am auffälligsten ist die Problematisation der Zeit.

Der Wissenschaftler ist bestimmt in „Wissenschaft und Kultur“; er ist der *transzendentale* Mensch (Kant als Nichtmystiker), er sucht vollkommene *Anerkennung* für alles, was er sagt, Widerlegung aller Gegenmöglichkeiten.

Der Systematiker ist das Gegenteil des Technikers und Experimentators; es gibt in jeder Wissenschaft Theoretiker und Techniker. So sind in der Mathematik:

Euler	Techniker	Riemann	Theoretiker
in der Linguistik			
Pott	„	Humboldt	„
in der Physik		(Bopp)	
Faraday	„	Maxwell	„

beides in hohem Maße Helmholtz, Darwin u. a.

Alter ist Tod, Jugend ist Leben. Je größer ein Mensch ist, desto weniger altert er, desto weniger wird sein Wille schwächer im Alter.

Es gibt aber außer Jesus Christus niemand, der nicht im Alter weniger gewollt hätte, als in der Jugend. Das zeigt der musikalisch schwache Parsifal (der gedanklich eine frischere, kraftvollere Konzeption ist, als der musikalischen Ausführung nach; wenngleich seine Themen, Grab- und Blumenau-motiv, aber auch Abendmahl- und Parsifalmotiv in der Variation des III. Aktes, zu den größten gehören). Das zeigt vor allem Ibsen, dessen Wollen zwei Gipfelpunkte hat, einen höchsten, Peer Gynt, einen niedrigeren, Rosmersholm, sich sonst aber auf stetig absteigender Linie bewegt; das zeigt auch Beethoven, dessen Kunst ihre höchste Höhe in der Appassionata und besonders in der „Waldsteinsonate" (III. Satz, wo sie beinahe Gott nahe kommt) erreicht, dann aber doch abfällt; die „Neunte" ist nicht Beethovens größtes Werk.

Der Verbrecher sucht (als Sklave) oft einen sehr vollkommenen Menschen (und ist hier als Richter ihrer Unvollkommenheit viel härter als ein guter Mensch), weil er so *von außen* (nicht durch innere Wandlung der Gesinnung) *Glauben* gewinnen möchte. Er gibt sich, wenn er einen solchen gefunden zu haben glaubt, bei ihm in die vollkommenste Sklaverei; und sucht in *zudringlicher* Weise Menschen, bei denen er als Sklave dienen könne. Auch will er als Sklave leben, um nie einsam zu sein.

Wenn dann ein dritter Mensch in den Kreis tritt, ist der Verbrecher ratlos; denn bekanntlich kann man nicht zweier Herren Knecht zu gleicher Zeit sein, der Verbrecher aber ist jedes Menschen (ob Freien, ob Unfreien) Knecht, mit dem er zusammen ist.

Problem der zwei Menschen,
Problem der drei Menschen.
Mit vieren beginnt die Mengenpsychologie.
Phänomene der „Einstellung". Man schreibt jedem Menschen anders, oft selbst kalligraphisch verschieden.

Je größer die Gnade, die ein Mensch von Gott empfängt, desto größer das Opfer, das er Gott dafür bringen wird. Bei Jesus war Gnade und Opfer am größten.

Evidenz kann sich nur auf die letzten Denkgesetze beziehen. Diese sind unmittelbar evident; diese Evidenz ist die Gnade.

Wert: Macht = Licht: Feuer.

Es gibt keine Grade der Wahrheit, keine Grade der Sittlichkeit.

Die Erbsünde erfolgt fortwährend: Ewiges und Zeitliches sind nebeneinander da.

Unterscheidung zwischen Genesis und Kodifikation des Aberglaubens. Kodex: Bauernkalender. Genesis: Schuld.

Der Unterschied zwischen Amoralischem (Weib) und Antimoralischem (Verbrecher), wie ihre Verwandtschaft, liegen darin, daß das Weib heruntergesetzt werden will, während der böse Mann sich selbst heruntersetzt.

Zur tiefsten Erkenntnis seiner selbst und seiner Bestimmung gelangt der Mensch immer erst, wenn er sich untreu geworden ist, wenn er gegen seine Bestimmung (Gott) gefehlt hat, durch Schuld. Darum ist vielleicht das Leben auf der Erde notwendig, damit Gott sich selbst finde; denn Bewußtsein ist nur durch Gegensatz möglich.

Anmerkung.

Ein der früheren Bearbeitung von „Geschlecht und Charakter" angehängter Exkurs versuchte morphologische und parallele psychologische Analogieen zwischen Mund-, Hals- und After-Genitalregion aufzudecken, und anknüpfend daran über die Urform des Wirbeltiertypus etwas zu ermitteln.

Sie suchte das Gemeinsame von Mund und After, Zunge und Geschlechtsteil aufzufinden und zu ermitteln, warum das Vorstrecken der Zunge ähnlich empfunden wird, wie das Weisen auf den Hinteren; warum Essen vor anderen bei manchen Naturvölkern als schamlos galt (wie noch heute die Sitte Essen auf der Straße verpönt); welche Analogieen zwischen Genital- und phagischem Trieb bestehen; warum der Zungenkuß der Ejakulation so nahe steht; warum die Schilddrüse (die einen rudimentär gewordenen Ausführungsgang hat, der an der Zungenwurzel endet) in so merkwürdigen Beziehungen zu den Keimdrüsen steht, warum die Stimme besonders sexuell erregend wirkt, und so stark sexuell differenziert ist.

Dem Menschen als dem Mikrokosmus wird die Bedeutung dieser Dinge, ihre innere Verwandtheit mehr oder minder bewußt, darum schämt er sich des Mundinneren. Wäre hingegen die Deszendenztheorie richtig, so müßten die Tiere, welche dem Balanoglossus (wo die Geschlechtsteile noch in der Kiemenregion liegen) noch näher stehen, mehr Scham empfinden als der Mensch.

Es gibt eine Platzscheu, die Lichtscheu ist, und die der sich schuldig fühlende Mensch hat, der vor Gott nicht besteht.

Die Vogelstimmen sind das, was demselben Menschen seinen sicheren Fall in den Untergang sagt („Peer Gynt", 2. Akt).

Dohlen, Raben, schwarze Vögel findet man nicht auf offenen lichten Plätzen.

Wer sich an die Sonnenglut hingibt, ist selbst die Zypresse; es ist pflanzenhafte Passivität und „Glückseligkeit als Geschenk". (?)

Zur Charakterologie.

(Enthaltend: Sucher und Priester, über Friedrich Schiller, Bruchstücke über R. Wagner und den „Parsifal“.)



Sucher und Priester.

Man kann die Menschen einteilen in Sucher und in Priester und wird durch diese Einteilung viel gewinnen. Der Sucher sucht, der Priester teilt mit. Der Sucher sucht vor allem sich, der Priester teilt vor allem anderen sich mit. Der Sucher sucht sein Leben lang sich selbst, seine eigene Seele; dem Priester ist sein Ich von vornherein als Voraussetzung alles anderen gegeben. Den Sucher begleitet stets das Gefühl der Unvollkommenheit; der Priester ist vom Dasein der Vollkommenheit überzeugt.

Der Unterschied, den ich meine, wird so vielleicht am klarsten: Nur Sucher sind eitel (und empfindlich). Denn die Eitelkeit entspringt aus dem Bedürfnis nach dem Finden und dem Gefühle, noch nicht — sich noch nicht — gefunden zu haben. Der Priester ist nicht eitel, er fühlt sich nicht leicht getroffen, und ist ohne Bedürfnis nach der Anerkennung von außen, weil er diese Unterstützung nicht notwendig hat. Dagegen hat er Bedürfnis nach dem Ruhme; Voraussetzung des Ruhmbedürfnisses ist innerliche Überzeugung von sich; sein Wesen, dieses Ich den anderen möglichst vollkommen darzubringen und sich ihnen so zu verbinden. Der Ruhm wird hierdurch dem Opfer verwandt.

Ich will nun je vier Beispiele von Suchern und von Priestern anführen, bevor ich in der Analyse fortfahre.

Sucher waren: Hebbel, Fichte,[1] Brahms, Dürer. Priester: Shelley, Fechner, Händel, Böcklin. Den Suchern gemeinsam ist, wie man sieht, die Linie ohne Farbe; den Priestern gemein die Farbe ohne Linie.

---

[1] Fichte war Prediger. Man verwechsle das nicht mit Priester.

Die Farbe ist hier als Symbol der Sinnlichkeit gedacht; zur Sinnlichkeit nämlich steigt der Priester herunter, indes der Sucher von ihr zur Geistigkeit hinauf will. Darum hat der Priester das eigentlich starke, große Verhältnis zur **Natur;** denn der Priester kommt vom Geiste und sucht die Welt zur Deckung mit sich zu bringen; alles soll hell erstrahlen, wie das Feuer in ihm selber. Der Sucher hingegen hat vor dem Priester voraus das Verhältnis zur Gesellschaft: denn sozial wird der Mensch, weil er sich selbst im anderen sucht. Zur Kultur, zu Recht und Staat und Sitte tritt so nur der Sucher in ein tiefes Verhältnis; in der Natur hat er höchstens für ein Phänomen großen Sinn: Für den Wald, als das Symbol des Geheimnisses.

Denn der Priester hat die Offenbarung hinter sich, und Tag ist in ihm; der Sucher strebt zu ihr empor, aber er ist noch blind. Der Priester steht bereits im Bunde mit der Gottheit; nur er kennt die mystischen Erlebnisse (extreme Sucher, wie Kant oder noch besser Fichte, kennen solche nicht). Das Absolute, die Gottheit ist dem Priester als Voraussetzung, als Schatz gegeben oder als Pfand des Höchsten; dem Sucher als Wert, als Ziel. Der Priester bringt sich der Welt dar, trägt ihr den Bund an; der Sucher entflieht der Welt, weil er noch keine Weihen empfangen hat. Jeder Suchende ist naturgemäß ein Fluchender; der Priester ist das Gegenteil des Blinden, ein Sehender und ein Segnender. Der Segen ist dem Sucher hingegen ewig unverständlich.

Man hält oft den Priester für den eigentlichen Künstler und erklärt Männer, wie Ibsen, der dem Sucher sehr nahe, und Hebbel, der ihm noch viel näher steht, für keine echten Künstler: Ganz mit Unrecht; man ist hier getäuscht durch einen falschen Begriff von Sinnlichkeit in der Kunst. Shakespeare war gewiß ausschließlich Künstler und doch sicher viel mehr Sucher als Priester. Im übrigen sind Sucher und Priester Extreme; die größten Menschen sind beides, am öftesten zuerst Sucher, um sich dann in Priester zu verwandeln: wenn sie den Quell gefunden, sich selbst erlebt haben. So Goethe, so Wagner. Goethe ist Sucher im Urfaust, Priester in der Iphigenie; Wagner ist Sucher im Holländer, im Tannhäuser (der Pilgerchor gibt eine wunderbare Vorstellung von dem, was Suchen heißt), aber auch im Tristan, besonders im II. Akt — denn der Sucher ist erotisch,

der Priester sexuell, ohne besonders von dem Geschlechtstriebe differenzierte Liebe. Priester ist Wagner schon im Lohengrin (der Sinn für das Fest, für die Feier, ist durchaus priesterlich); vor allem aber im III. Akte des Siegfried, wo der Sinn für das Gefundenhaben, der Triumph der Erfüllung so ungeheuer groß ist. Denn der Priester muß kein friedlicher, idyllischer Mensch sein; aber er hat als Kämpfer nur Sinn für den Sieg, nicht für die Anstrengung des Ringens, nicht für das Bangen vor der Niederlage.

Nietzsche war lange Sucher; erst als Zarathustra tat er den Priestermantel um, und da stiegen nun jene Reden vom Berge herunter, die bezeugen, wie viel Sicherheit er durch die Verwandlung gewonnen hat. Des Priesters (als des Sehers!) Erlebnisse sind intensiver als die des Suchers; und darum ist er überzeugter von sich, er fühlt sich als erkorenen Sendboten von Sonne, Mond und Sternen, und horcht nur, um deren Sprache so ganz zu verstehen, wie er es als seine Pflicht fühlt.

Sucher waren noch Rousseau, wie es scheint, Calderon, Sophokles, Mozart; ein beinahe vollkommener Priester scheint Pindar. Beethoven ist Sucher im Fidelio, Priester in der Waldsteinsonate, deren letzter Satz der höchste Gipfel apollinischer Kunst ist.

Der psychophysische Parallelismus scheint eine priesterliche Vorstellung zu sein (denn der Priester kommt vom Geiste und will die Natur aufnehmen, er fühlt sich mehr vor der Natur, der Sucher mehr vor dem Geiste schuldig); er ist darum auch Determinist, weil ihm Freiheit und Gesetzlichkeit von vornherein eins sind. Der Sucher ist Indeterminist und Verflucher des Leibes.

Der Sucher ist schweigsam, verschlossen (nicht zu verwechseln mit dem verschlossenen, d. h. unaufrichtigen und unsozialen Verbrecher); der Priester offen, sich darbietend (nicht zu verwechseln mit Schamlosigkeit), weil er nicht sucht, sondern die Vollendung schon enthält und nur ganz zu verstehen, auszudrücken strebt.

Über Friedrich Schiller.

In so schlechte Gesellschaft man sich leider heute begibt, wenn man an das Ansehen dieses Namens tastet, indem hauptsächlich er es ist, gegen welchen die Schuljungen-Opposition der Modernen wider alle offiziellen Größen der Historie sich richtet, so sollte diese Furcht doch nicht dazu verleiten, Schiller für einen wahrhaft bedeutenden Menschen zu erklären, ihn für mehr zu halten als einen extrem begabten Mann und zugleich den tüchtigsten Journalisten, den die Welt bisher gesehen hat. Diese Wertung läßt sich mit wenigen Worten begründen; das übrige ist in Otto Ludwigs „Dramatischen Studien" nachzulesen.

Schillers einzige Größe ist darin zu erblicken, daß er die Tragödie vollkommen ruiniert hat: sie hat sich noch lange nicht davon erholt. Die Helden seiner Dramen haben nie die geringste innere Vergangenheit; einzig der „Fiesco", sein bestes und wohl darum von den Literaturgeschichtsschreibern so schlecht behandeltes Stück, weniger bereits die „Jungfrau von Orleans" könnten als Ausnahme in Betracht kommen. Er selbst ist so völlig ohne Verständnis für Probleme **im** Menschen, es fällt ihm sowenig ein, den Mord oder die Liebe, den Erkenntnistrieb oder die Eitelkeit, die Herrschsucht oder die Opferwilligkeit irgendwo wahrhaft ernstlich zum Vorwurf einer Dichtung zu machen, daß er vielmehr stets die „größere Hälfte" aller Schuld „den unglückseligen Gestirnen" zuschreibt. Damit ist das Schicksal seiner Dichtung besiegelt und Schiller das Urteil gesprochen. Die Konstellation der Gestirne ist relativ zum Menschen immer Zufall, und sie kann selbst bei Schiller nur in die alleräußerlichste Verbindung mit der Handlung treten.

Der Zufall ist das absolut **Atragische**, auf ihn baut sich gerade das Lustspiel auf. Es gehört der ganze Waffenlärm der beredten Schillerschen Heroen dazu, um die Erkenntnis zu übertäuben, das hier die entgegengesetztesten Dinge überhaupt, Fatum und Zufall, verwechselt werden. Ist es nicht kläglich, einen Don Carlos an einem überlegenen Spionage-System scheitern, einen Wallenstein an einer äußeren, nie wiederholten Schuld zugrunde gehen zu lassen (daß er einmal einen ehrgeizigen Soldaten in einer allzuungeschickten Weise

als Mittel für seine Pläne benutzt hat)? Diese Dichtung das größte Drama der Deutschen? Eine spannende Intrigue, wie in allen Schillerschen Stücken, ein hohler diplomatischer Klapperapparat, keine kosmische Gegensätzlichkeit, bilden ihr Getriebe. Es sind keine Spuren eines inneren Kampfes an Schillers Personen wahrzunehmen, sie atmen eine verdammt verdächtige Objektivität, aber nicht die Naivetät alles dreifach ausgedehnten Natürlichen, sondern die Anämie flächenhafter Schatten; als ob sie nichts vom Herzblut des Dichters empfangen hätten; Schiller ist im Grunde ein Epiker und kein Dramatiker, oder es mangelt ihm wenigstens, was der Dramatiker vom Lyriker übernehmen kann: die Subjektivität des Helden. Hier sind nicht ein Unbegrenztes und Begrenztes im Menschen entzweit, hier steht nicht die geistige mit der sinnlichen Welt im Kampfe. Es ist im Grunde nur die Tücke und die Gemeinheit der Außenwelt, welcher der Held schließlich zum Opfer fällt. Darüber beklagt sich Schiller noch in seiner letzten, völlig phraseologischen und das Laster der Rachsucht verherrlichenden Dichtung, dem „Tell“: „Es kann der Beste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt.“ Den Feind in der eigenen Brust, die Einsamkeit und ihre Schrecken, das Schicksal im Menschen, scheint Schiller kaum gekannt zu haben. Die „Braut von Messina“ hat den „König Oedipus“ schlecht nachgeäfft; was diesem seine Größe und seine alles überragende Wirkung verleiht, ist ja nur die Einbeziehung des Zufalls in die Schuld, die der Held selbsttätig vollzieht, der höchste Heroismus des Nicht-Entlastet-Sein-Wollens, der jede Entschuldigung verschmäht.

Merkt man übrigens nicht, wie gänzlich seicht, wie ametaphysisch Schillers Dramen sind? — „Aber die Gedichte!“ wird man einwenden; „sind sie nicht eher zu philosophisch?“

Was ist es doch, das an jenen Gedichten so beleidigt? Es ist das Verletzende an Schiller überhaupt, es ist seine Freude im Chor, in der Herde; sein ganz ungeniales Glücksgefühl, gerade in der Zeit zu leben, in der er lebte;[1] seine willige Selbstbegrenzung innerhalb der Geschichte, sein befriedigter Zivili-

[1] Wenn man es zu wörtlich nicht nimmt, muß man Hebbel Recht geben: „Schiller ist ein Verdienst des großen französischen Kaisers.“

sationsstolz. Er hat recht eigentlich den Dünkel des Europäers und den verlogenen Enthusiasmus des Fortschrittsphilisters begründet — Eigenschaften, deren vollgültige Repräsentanten heute zumeist Juden sind, auch wenn sie von Schillers Namen sich loszusagen erklären. Was tiefere Menschen von Schiller immer abstoßen sollte, was Goethe trotz Schillers Zudringlichkeit in der Annäherung, wie im Begreifen-Wollen, von diesem stets in so großer Entfernung gehalten hat, ist jener voraussetzungslose Optimismus in ihm, kein transzendent-religiöser, kein nach dem Herausbrechen aus der Zeit verlangender, kein des Gottvertrauens voller, sondern ein immanent-historischer Optimismus; ein Optimismus, der sich freut, wenn die Menschheit um tausend Jahre älter geworden ist, und begeistert die Addition in seinen Kalender einträgt; ein Optimismus, der nicht hofft, sondern selbst in seinen Hoffnungen schon gesättigt ist, weil ihm die Erscheinungen nicht das Mittel sind, um zu den Symbolen durchzudringen, sondern die Symbole ihm nur die Erscheinung sollen verschönern helfen. Darum ist Schiller nicht sehnsüchtig, sondern nur sentimental, wenn die Erscheinung mit der Idee nicht kongruiert.[1]

Er ist so auch der eigentliche Schöpfer des Ästhetentums, das unter den modernen Juden die meisten Anhänger zählt: es flüchtet vor aller Tiefe, oder heuchelt Tiefe, um den Schein sich retten zu können. Schiller ist der eminent unerotische Mensch; und niemand sowenig wie er Dichter des Einsamen, niemand so ganz wie er Dichter der Familie. Und neben der ungeheueren technischen Routine seiner Werke ist es diese verlogene Vergoldung des Philistertums, diese raffiniert-künstliche Weihe des Alltagslebens („Die Glocke"), aus dessen Perspektive er alle geschichtlichen Erscheinungen erblickt, um sie zum Hintergrunde des bürgerlichen Idylls zu machen, welche zu seiner Popularität das meiste beigetragen hat.

Hierdurch erst wird das Bild Schillers vervollständigt. Seine Philosophie ist so monistisch wie seine Dichtung, seine Weltanschauung sowenig tragisch wie seine Tragödien. Er ist der Typus jener Menschen, die auf die Gründe des Seins gekommen

[1] Die Sentimentalität ist noch mehr jüdisch als weiblich; sie ist der Weltschmerz der Schmöcke.

zu sein glauben, bloß weil sie seine Abgründe nie empfunden haben. Schillers Kantianismus ist ein pures Mißverständnis; leicht konnte er den Pflichtbegriff ins Lächerliche ziehen und die Kantische Ethik dort verspotten, wo sie am tiefsten ist. Denn die Resignation der Vernunftkritik verwandelt sich bei ihm zur Süffisance der Immanenz, und die teilt er mit dem stets positivistisch veranlagten Judentum; nicht ohne Grund war auch er Antisemit.

Einen Journalisten durfte ich ihn mit Grund nennen. Denn er ist dem Journalismus durch seine Versabilität verschrieben, die ihn in „Wallensteins Lager“ goethisch, bald darauf wieder romantisch, nun griechisch, nun shakespearisch sein läßt; und daß er gewisse Gedichte und vieles aus dem „Tell“ bloß nach Erzählungen Goethes über Italien und die Schweiz abfassen konnte, das ist eben der stärkste Beweis für meine Meinung, daß er nicht aus eigenstem Erleben heraus singen mußte, sondern in raffinierter und affektierter Steigerung anderen, was sie geschaut hatten, nachleben konnte. Was ihn aber endgültig zum Journalisten stempelt, ist die Rührseligkeit, die von einem tragischen Geschehnis schwätzt, wenn ein Mensch auf der Gasse überfahren wird; und es ist vor allem eben jene Bindung an den Tag und die Stunde, jene Philistrosität, die sich am kosmischesten gestimmt dann fühlt, wenn ein Jahrhundertwechsel vor sich geht. In Schiller haßt die journalistische Moderne nur sich selbst.

Über den Gedankengehalt der Werke Richard Wagners, insbesondere seines „Parsifal“.

Noch nie hat eine Kunst das Kunstverlangen irgend einer Zeit so völlig zu fesseln und so ganz und gar auszufüllen vermocht, wie die Schöpfungen Wagners. Alle Bestrebungen zur Hervorrufung einer neuen Literatur, zur Begründung einer neuen Kunst, nehmen sich vor dem, was wir in seinen Werken bewundern, wie gemacht und unwahr aus. Daß diese gänzliche Befriedigung von so vielen nur bei Wagner gefunden wird, entspricht der wohl unbezweifelbaren Tatsache, daß es nie zuvor

einen Menschen von so ungeheuer gewaltigem Bedürfnis des Ausdruckes gegeben hat als ihn. Der ihm hierin am nächsten kommt, ist, wie Wagner selbst stets empfunden hat, Beethoven; und auch dieser bleibt hier weit hinter ihm zurück. Nur darum aber findet beinahe ein jeder bei Wagner das, was der Erfüllung am nächsten kommt; denn er hatte selbst den höchsten Begriff vom Kunstwerk, den je ein Künstler gefaßt, und die größte Forderung an sich gestellt, die je ein Schaffender zu stellen gewagt. Die gleiche Vollendung, das gleiche Erfülltsein atmet darum von einem gewissen Zeitpunkt an (von „Lohengrin" bis zum „Parsifal") alles, was er geschaffen; und das Eigentümliche gerade der Wagnerschen Motive ist auch musikalisch ein Maximum von Dichtigkeit, wenn ich so sagen darf; sie sind nie verdünnt, sondern sagen immer alles. Die höchste Prägnanz und Konzentration und Unwiderstehlichkeit seiner Melodieen, die weiteste Entfernung von allem Sauerstoffmangel, das Gegenteil aller Luftverdünntheit und Leerheit an Masse, das kennzeichnet die Motive Wagners selbst dort, wo er über Bergesgipfeln schwebt und am Gletscher sich berauscht und jene Höhenluft atmet, für die niemand soviel Sinn hatte, wie er. Ich verstehe zu wenig von der Lehre der Musik, um in ihrer Sprache genau bezeichnen zu können, woran dieses Eigenartige der Wagnerschen Musik gerade in ihren Melodieen liegt. Wagners Musik ist aber eben durch all das eigentümlich, um was sie mehr ist, als Mathematik, was sie alles noch ist außer einer Sprache von Raum und Zeit; wie hier die ganze Physik des Weltalls resorbiert ist in die Mathematik, oder die Mathematik nur zum Mittel der Physik geworden. Wagner ist der Mensch mit dem größten Naturempfinden, das je ein Mensch besessen hat: Gegen sein „Rheingold" gehalten verblassen selbst Goethes Lieder von allem Wasser in Nebel, Wolke und Fluß. Wohl mag zu den Sternen Beethoven im Scherzo der neunten Symphonie (das Wagner, eben darum, wohl gänzlich mißverstanden hat) ein tieferes Verhältnis offenbart haben, als Wagner im „Tannhäuser", vielleicht Schubert den Bach, Weber das Dämonische des Waldes besser verstanden haben; aber ein Naturgefühl von solcher Intensität und einem Umfang, der die ganze Erde, alles in ihrer Fläche, ihrer Hülle, ihrem Inneren beherrscht, ist noch in keinem Menschen in einem Ausmaße verwirklicht gewesen, wie hier.

Aber nicht davon wollte ich sprechen, warum die Wagnersche Musik alle anderen Eindrücke der Kunst, selbst Goethes „Faust“ und Beethovens „Waldstein-Sonate“ und selbst Bachs „Praeludien“ und selbst Michel Angelos „Jeremias“ hinter sich läßt. Was ich ernstlich zu zeigen versuchen will — nicht weil mir alles außerordentlich erscheint, was Wagner geschaffen hat — ist, daß die Wagnersche Dichtung der Tiefe ihrer Konzeption nach die größte Dichtung der Welt ist.

Es sind die gewaltigsten Probleme, die je ein Künstler sich zum Vorwurf gewählt hat, bedeutender noch als die Probleme des Aischylos und Dante, Goethes, Ibsens und Dostojewskys — um von den Problemen Shakespeares zu schweigen.

Motive der Rheintöchter:

„Wagalaweia“-Motiv ist die spielende Unschuld des Paradieses; vollkommen monistisch, vor dem Sündenfall, ohne Kenntnis des Dualismus; voraussetzungsloser, naiver, überall nur sich selbst antreffender, an sich selbst sich freuender Monismus. (Vor dem Sündenfall = Alberichs Aufgeben der Liebe.)

Motiv aus der Götterdämmerung, III. Akt, Anfang:[1]

Motiv der absoluten Trennung. Motiv der völligen Loslösung vom Absoluten, gleichsam ein Abfinden mit der Einsamkeit und doch eine Resignation; wunderbar ist, wie hier die in der Vergangenheit erfolgte Schuld doch zugleich als Gegenwart, als Strafe konstatiert wird, wunderbar das Verhältnis von Zeit zum Zeitlosen.

Sehnsucht, Wille ist hier nicht mehr; vollkommene Reduktion ist eingetreten, vollkommene Abfindung mit dem Sündenfall, schmerzlos zugleich und doch überschmerzhaft.

Motiv am Schluß der Götterdämmerung:

Aufnahme des Verlorenen in die Gemeinschaft, Erlösung von der Erbsünde und zugleich selig überquellendes Staunen darüber, daß das Wunder sich vollzieht (der Ring zu den Rheintöchtern, das Böse zur Lust und zum ewigen Lächeln zurückkehrt); denn das Lächeln ist wohl das Gefühl, das

---

[1] Gemeint ist hier die ganze Rheintöchterszene, insbesondere der aufsteigende Terzsextengang. (Anmerkung des Herausgebers.)

sich nach dem Tode (d. h. im ewigen Leben) über das Leben (d. h. über allen Tod) am stärksten einstellt.

Das Baßmotiv des Orchesters in Tristan, III. Akt, nach jener furchtbaren Prostration vor der Schönheit, bei den Worten: „Und Kurwenal, wie, du sähst sie nicht?“ u. s. w., ist das größte Motiv des Todes, das je erdacht worden ist. Es liegt darin der scheinbar aktive Verzicht auf das Leben, auf die Freiheit, das in Wahrheit schon die passive Hingabe und Gefangenschaft ist; das Einswerden des Willens mit den Trieben, sein Kapitulieren vor diesen; es ist Identifikation mit dem eigenen Schicksal, der Punkt, an dem Wille in Trieb, Freiheit in Unfreiheit übergeht, sich an sie knüpft, sich ihr übergibt.

Zum Parsifal.

Der Mensch empfindet allem Unmoralischen der ganzen Natur, der ganzen Geschichte gegenüber eine tiefe Schuld; denn Welt und Mensch sind Wechselbegriffe, alles Übel in der Welt ist nur durch den Menschen, mit dem Menschen da. Dieses Gefühl ist das Gefühl, das in Jesus Christus am lebendigsten war, so lebendig, daß er diese Schuld mit dem Tode büßen und die Welt entsühnen wollte, indem er für alle diese Schuld, seine Schuld, auch die Strafe erleiden wollte. In ihm ist das Gefühl der universellen Verantwortlichkeit, das Gefühl, welches die ganze Welt tragen will, die Genialität, der Wille, am größten gewesen.

Jesus erlöst, indem er die Welt von der Schuld erlöst, eben sich, und nur sich von der Schuld: das ist der Sinn des Wortes: „Erlösung dem Erlöser“.

In Bayreuth wird der „Parsifal“ gespielt, als ob man ihn dort verstünde; wer Glück mit den Sängern hat, kann dort das einzige erleben: eine Vorführung eines Kunstwerkes, bei dem die Darstellung nicht stört. So stark ist die Nachwirkung Richard Wagners, so intensiv hat er den anderen einzuprägen gewußt, was er wollte.

Als besonders großartig habe ich diese Regie im zweiten Akte empfunden, in der Szene zwischen Kundry und Parsifal.

Gerade wie hier die Leidenschaft gedämpft, die Farben nicht dick und doch bengalisch-grell sind, die Geberden einfacher, mehr gezeichnet als gemimt, ohne Othello-Verzerrungen, gerade das hat mich so stark angesprochen. So tritt der symbolische Charakter des Ganzen mit tiefer Deutlichkeit hervor.

Wer die Bilder des Buonaventura Genelli (in Berlin und München) kennt, wird mich hier am besten verstehen. Die lange Kleidung und Schleppe der Kundry, ihre vorgehaltenen Arme und ihr vorgebeugter Körper bei der Bitte an Parsifal erinnern an jene Bilder. Wo soviel Raum wäre für leidenschaftliche Rufe und Bewegungen, erscheint alles gedämpft, gemalt, wie als ein Glasgemälde auf einem Kirchenfenster; das Rot brennt und das Grün funkelt; und doch hält der Mensch den Atem an.

Das Orchester — eine reinste Orgel aus seligster Höhe, nicht aus der Tiefe! Woher, fragt der Hörer zitternd? aber . . . . wohin?

Die Moralität des Mannes empfindet den Geschlechtsverkehr als Sünde (Verwundung des Amfortas durch den Speer).

Das Weib hat keinen Sinn mehr, wenn der Mann keusch ist; dagegen wehrt es sich; es ruft unmerklich das Gefühl zur Mutter in Parsifal wach („wann dann ihr Arm dich wütend umschlang . . . .“), hält ihm auch die von Wagner früher festgehaltene Erlösung des Mannes durch die Liebe als Möglichkeit vor.

Kundry in Parsifal (das „Sehnen“ ist’s, das ihn verhindert, zum Gral, d. i. zum Sittlichen, Göttlichen zu kommen): das ist der „Fluch der Kundry“.

Das alles stellt Wagner hoch über Goethe, dessen letztes Wort doch nur das vom „Ewig-Weiblichen“, die Erlösung des Mannes durch das Weib, war.

Kundry müßte freilich schon im II. Akte sterben, da Parsifal ihr widersteht.

Die Fußsalbung durch Maria Magdalena. Evang. Joh. 12, 3 ff., 8, 3 ff.

Parsifal und Klingsor: das Transsexuelle und das Sexuelle im Mann, auf 2 Personen verteilt.

Das Weib als Sklavin des Sexuellen im Manne (Klingsor). Vgl. „Geschlecht und Charakter“.

Gral und Speer sind „verwandt“, wie Licht und Gravitation, wie das Etwas, und sein Spiegel, das Nichts. Das Nichts ist nur der Reflex des Etwas, und es für real zu halten, das ist der Sündenfall. Diese letzte Identität, das Nicht-Sein des Nichts, muß schließlich erkannt werden. Auch der Empfindung liegt das Ding an sich zugrunde.

Klingsor will das Sittliche nicht im Kampfe erobern und behaupten, sondern durch Entmannung erzwingen, erreichen (der Asket gewordene Verbrecher), um .... Er fühlt nicht, daß er die Idee des Sittlichen damit bereits prostituiert, wenn er sie fertig haben und ihres Besitzes sich erfreuen und dann irgend etwas beliebiges anderes tun will; er weiß nicht, daß Sittlichkeit ewige Tat, ewige Schöpfung ist. Der Wunsch, Gott zu **sein**, ist frevelhaft, der Wille, Gott zu werden, nur (aktiv) zu sein, einzig gut. Klingsors Wunsch ist rein hedonistisch; er will als Gott Ruhe haben vor den eigenen Anfechtungen; indes Gott zwar vollkommen ist, aber eben vollkommen als vollkommen aktiv, niedertretend dem Bösen gegenüber. Klingsor benützt Gott als Mittel zum Zweck, d. h. er bringt ihn in die Zeit.

Bedenkt man, wie das Bewußtsein seiner selbst am stärksten wird nach einer Schuld, so kann als der Sinn der Erbsünde der aufgefaßt werden, daß Gott den Spiegel, das Nichts, braucht, um seiner selbst bewußt zu sein.

Auch Parsifal findet den Gral (die Sittlichkeit, das Gewissen) im Momente, da er (den Schwan) tötet.

„Suche dir Gänser die Gans“ heißt heirate, aber dann steck dir nicht das Reich Gottes zum Ziel.

„Zum Raum wird hier die Zeit“: hierin liegt, recht dunkel freilich, der Raum als Symbol der Vollendung. Denn wie Zeit zum Raum, so verhält sich das Erdenleben zum Leben nach dem Tode.

Das Motiv der Blumenmädchen ist das Flehen um Existenz. Auftauchen eines Irrlichtes aus dem Nichts, und Untertauchen.

Vergessen unsittlich: „Was alles vergaß ich wohl noch?“

Das Lachen der Kundry geht aufs Judentum. Die metaphysische Schuld des Juden ist **Lächeln über Gott.**

Am Charfreitag, dem Weltentsühnungstag, findet sich von selbst alles zusammen.

Kundry ist Symbol alles nur Sinnlichen, nicht Sittlichen in der Natur; mit ihr ist die Natur entsühnt: der Mensch als Erlöser seiner selbst ist Erlöser der Welt.

Alle Schuld als die eigene; Parsifal (Christus) spricht:

„Welcher Sünden-, welcher Frevel Schuld
Muß dieses Toren Haupt
Seit Ewigkeit belasten!“

Tor: Jesus Abneigung gegen das Judentum wird zur Abneigung gegen die „Gescheitheit“, zur Erhebung der Einfalt.

Der Speer ist Symbol des Bösen, Parsifal darf ihn nicht führen.

Die Welt ist nicht ohne den Menschen; und der Mensch nicht ohne die Welt; es gibt keine Welt, in der nicht der Mensch ist.

Der dumpfe Rest des Gefühles für ein Verhängnis über sich (Arthur Gerbers Gedicht „Sie sang"),[1] das sind die Schreie der Kundry im I. und II. Akte.

Dieses Weib, das menschliche Weib, die Dirne (nicht das tierische, die Mutter) haßt den Mann schwach, aber es haßt ihn doch; darum haßt Kundry dumpf den Amfortas, der ihr zu Willen war, weil er sie auf dem Gewissen hat.

Psychologie des Sakrilegs: Alberich-Klingsor. —
Wotan-Amfortas. Siegfried-Parsifal.
Umdeutung des Sinnes des Rings aus dem Natürlichen ins Moralische.

[1] Sie sang. (Als Manuskript gedruckt.)

Sie sang ein Lied vom Sturm.
Da glühte ihr Auge so düster. —
Ein Lied vom Sturm —
Wie er wogt und wallt,
Die Eiche mit seinen Fängen umkrallt,
Sie niederschmettert mit männlicher Macht
Und weiterwirbelt und saust — und lacht!

Sie sang ein Lied vom Sturm.
Da glühte ihr Auge so düster. —
Ein Lied vom Sturm,
Der in Liebesgelüst'
Die Felszinne küßt,
Sie tändelnd löst —
In den Abgrund stößt,
. . . .
Und düster glühte ihr Auge.

Über die Einsinnigkeit der Zeit

und ihre ethische Bedeutung nebst Spekulationen über Zeit, Raum, Wille überhaupt.



Über rückläufige Bewegungen.

(Vom amechanischen Standpunkte.)

(War ursprünglich als Aufsatz für eine Zeitschrift gedacht.)

Man hat in den geometrischen Gebilden vielfach Symbole einer höheren Realität erblickt. Ob der Grund dieser Erscheinung einzig darin gelegen ist, daß wir in ihnen eine apriorische Funktion unserer eigenen Anschauung, also immerhin etwas mit den Eigenschaften und dem Werte aller Apriorität Ausgestattetes wiederfinden, wie dies Kant gelehrt hat, oder ob darum, daß wir in ihren Gesetzen nur die der eigenen Phantasie entdecken, sie nicht vielmehr aller transzendenten Symbolik zu entkleiden geeignet ist, mag dahingestellt bleiben. Ganz einfach und allgemein ist die Frage sicherlich mit keiner von beiden Antworten erledigt. Das Dreieck z. B. dient seit altersher und auch heute noch in der theosophischen Lehre als magisches, mystisches Symbol und erweckt sicherlich auch oft im Beschauer, der diese Tradition nicht kennt, einen unheimlichen Eindruck, beinahe Furcht. Das Viereck hat von dieser Eigenschaft fast gar nichts.

Vielleicht hängt damit auch die merkwürdige Rolle der Dreizahl zusammen. Wundt hat in seiner „Methodenlehre der historischen Wissenschaften“ (Logik, II/2, 2. Aufl., Leipzig 1895) verschiedene Theorieen zusammengestellt, die sich nach seiner Ansicht nur durch ihre ganz unbegründete, verwerfliche Neigung zur Trichotomie erklären und sich dadurch immer verraten, daß die Wirklichkeit unter dem apriorischen Gesichtspunkte der Dreizahl betrachtet und vergewaltigt wird. Er führt die dialektische Methode von Fichte und Hegel, Comtes „Gesetz“ der religiösen, metaphysischen und wissenschaftlichen Menschheit und mehreres andere von sehr ungleicher Bedeutung nebeneinander an und (in

einem später veröffentlichten Aufsatze „Über naiven und kritischen Realismus", Philosophische Studien 1897) auch die Vitalreihentheorie von Avenarius, welche er an ihrem Dreischnitt bereits als ein mythologisches Gespinst wiedererkennt — allerdings das schlimmste, was dem Ametaphysiker begegnen kann. Es muß aber, trotz Wundt, einen tieferen Grund haben, daß in allen Märchen, Mythen, Sagen die Dreizahl eine so übergroße Rolle spielt (Die drei Wünsche, die 3 Gesellen, 3 Strophen des Meistergesanges, 3 Sätze der Sonatenform, 3 Zeiten, 3 Nornen, 3 Parzen, 3 Grazien, 3 Weltregenten (Zeus, Hades, Poseidon), 3 Unterweltsrichter (bei den Indern Vishnu, Indra, Çiva als die 3 Götter). Trilogieform; vgl. August Pott, Zahlen von kosmischer Bedeutung, Zeitschrift für Völkerpsychologie, Bd. XIV, 1883). Sieben, neun, zwölf, dreizehn werden wohl ausgezeichnet und haben doch nicht diese hohe Bedeutung. Wie ärmlich ist hingegen das Gefühlsäquivalent, welches der Wichtigkeit der Fünf- und Zehnzahl in jenem dekadischen Zahlensystem, in dem wir uns rechnend fortwährend bewegen, in uns entspricht! Wie wenig Tieferes empfinden wir in diesen Zahlen, die doch in jahrtausendelangem Gebrauch nach biologischer Art Zeit genug gehabt hätten, sich in uns zu fixieren, die wir an den uns mit so vielen Wirbeltieren gemeinsamen Extremitäten wahrnehmen können, ja zumindest als Affen fleißig benutzen durften; während für jene anderen Zahlen durchaus kein ebenbürtiges Vorbild in der empirischen Wirklichkeit besteht. Es läßt sich vermuten, daß der tiefere, unbekannte Grund der Bedeutung der Dreizahl identisch sein wird mit der Ursache der Dreizahl der Dimensionen unseres Raumes. Doch scheint den Ansprüchen der Dreiheit ein Gefühl zugrunde zu liegen, als ob sie vorzüglich die im Absoluten erfolgende Vereinigung der in der Erscheinung differenzierten Gegensätze (wie Liebe—Haß, Furcht—Glaube, Angst—Hoffnung, Gut—Böse) versinnbildliche.

1 und 3 haben eine Verwandtschaft. Die Dreizahl hat einen monistischen Charakter; durch sie wird die Eins, die Einheit wieder bejaht. Darum sind beide ungerade (durch 2 nicht teilbar): weil sie einheitlich sind.[1]

---

[1] Der Dritte spricht das ausschlaggebende, versöhnende, letzte Wort; die dritte Göttin, die dem Paris erscheint, ist die eigentlich schöne u. s. w.

Warum ich hierbei länger verweilt habe, wird sich später[1] zeigen; jetzt will ich auf ein damit verwandtes Thema, das noch nirgends zum Gegenstande einer Frage gemacht scheint, etwas näher eingehen.

Man hat allgemein dem Kreise eine besonders hohe Dignität als dem vollkommensten, symmetrischen, ebenen Gebilde zuerkannt. Jahrtausendelang hat die Auffassung, die einzige erhabener Gegenstände würdige Bewegungsform sei die im Kreise, bestanden und bekanntlich noch Kopernikus gehindert, die Planetenbewegung um die Sonne anders zu denken als kreisförmig. Daß die Planeten sich kreisförmig bewegen müßten, war für ihn, wie für alle seine Vorgänger ein Axiom, an dem ein Zweifel in ihm gar nicht aufstieg. Die Erhabenheit der vollkommensten, unerschütterlichen Gleichmäßigkeit, jene Empfindung, die in den Gesängen der Erzengel des Faust-Prologes, in den großartigsten Versen der Welt, zum Ausdruck kommt, liegt offenbar dieser Forderung zugrunde. Als Keplers Gesetze Anerkennung fanden, versuchte man durch ein Lächeln über die frühere kindliche Auffassung diese zu widerlegen.

Die elliptische Bewegung teilt zwar nicht ganz mit der kreisförmigen das Pathos des Gesetzes, die Würde der Launenlosigkeit, dafür aber haftet ihr in gleicher Weise wie jener die Eigenschaft an, die hier zum Gegenstande der Kritik gemacht werden soll.

Die rückläufige Bewegung ist nämlich die anethische Bewegung *κατ' ἐξοχήν*. Sie ist selbstzufrieden, sie schließt das Streben aus, sie wiederholt das Gleiche immerfort, sie ist, moralisch betrachtet, schlimmer als der wenigstens immer weiter rückwärts wollende, wenigstens sinnvolle Krebsgang. Bloß im unablässigen Streben liegt für Goethe wie für Kant das Sittliche. Wie berechtigt die Argumente sind, die sich vom Standpunkte dieser einzig freien Ethik gegen jede positiv ethische Wertung der Planetenbewegung herleiten lassen, läßt sich leicht an einigen vulgären Analogien zu derselben dartun. Sich im Kreise drehen ist sinnlos, zwecklos; jemand, der sich auf der Fußspitze herumdreht, selbstzufriedener, lächerlich eitler, gemeiner Natur. Der Tanz ist eine weibliche Bewegung, und zwar vor allem die Be-

[1] S. 107.

wegung der Prostitution. Man wird finden, daß ein Weib um so lieber, um so besser tanzt, je mehr es von der Dirne an sich hat.

Hiermit hängt ferner der Charakter des bayerisch-österreichischen Volksstammes, insbesondere des Wieners, zusammen. Seine große Neigung zur Tanzmusik ist kein isolierter Zug seines Wesens, sondern in diesem tief begründet. Die Kreisbewegung hebt die Freiheit auf und ordnet sie einer Gesetzlichkeit unter; die Wiederholung des nämlichen wirkt entweder lächerlich oder unheimlich (Robinson). Der Charakter des Wieners ist im Ethischen fatalistisch (Lass' gut sein, Da kann man nichts machen); der Fatalismus, ins Intellektuelle übersetzt, ist Indifferentismus; darum ist der Wiener apathisch, „gemütlich". Der Walzer ist die absolut fatalistische Musik; aber darum zugleich der adäquate musikalische Ausdruck der Kreisbahn.

Das Ringelspiel. Zu ihm fühlen sich stets Frauen mehr als Männer hingezogen. Die Abneigung des Mannes gegen das Ringelspiel und die eigentümliche Beklemmung, welche es erweckt, können höchst intensive Grade annehmen. Die wenigsten Männer werden auch, wenn sie zu ihrem Ausgangsorte zurückzukehren gezwungen sind, gerne auf derselben Linie zurückgehen, die sie auf dem Hinweg eingeschlagen haben — ein Phänomen, das durchaus hierher gehört. Nur der unethisch veranlagte Mensch wird keinerlei Widerstreben in solchem Falle empfinden. Darum berührt uns auch der Gedanke des Wanderers so sympathisch; und darum haben selbst die höchststehenden Frauen sogar kein Bedürfnis zu reisen Allem Reisen aber liegt unbestimmte Sehnsucht, ein metaphysisches Motiv zugrunde.

Aus dem gleichen Grunde ist es auch alles eher als eine Befriedigung des Unsterblichkeitsbedürfnisses, jene ewige Wiederkunft des Gleichen anzunehmen, wie sie pythagoreische und indische Lehren (auch die Weltentage des esoterischen Buddhismus) kennen, und wie sie Nietzsche wieder verkündigt hat. Im Gegenteile, sie ist fürchterlich: denn es ist nur der Doppelgänger, zwar nicht in zeitlicher Koexistenz, sondern in der Sukzession. Der Wille zum (eigenen) Wert, zum Absoluten ist ja die Quelle des Bedürfnisses nach Unsterblichkeit. Alles Streben nach unendlicher Vervollkommnung wird aber durch nichts so verhöhnt, wie durch den Gedanken, daß jede Überwindung der Unvoll-

kommenheit uns dem Rückfall in deren stärksten Grad zeitlich näher bringt.

Darum ist auch das Gefühl so unheimlich (vgl. die Theorie der Furcht), das viele Menschen kennen, eine neue Situation bereits einmal erlebt zu haben. Man hat in diesem Gefühle ganz unsinnigerweise die tatsächliche Basis des Glaubens an die Unsterblichkeit gesucht.[1] Unsinnig ist diese Ableitung: denn jenes Gefühl ist voll Furcht, weil wir uns in solchem Augenblick wie völlig determiniert, wie an ein Rad (oder an eine Zykloide) gebunden vorkommen; der Unsterblichkeitsgedanke negiert aber gerade die Determiniertheit durch irgend eine Kausalität von außen, er setzt und bejaht etwas, das gerade allein nicht Funktion der Zeit ist, er ist der Freiheitsgedanke, der Besieger der Furcht, Unsterblichkeitsbewußtsein: höchstes Selbstbewußtsein.

Kein „ens metaphysicum“ will die drehende Bewegung; der Mensch will eine Unsterblichkeit in Freiheit, nicht weil es ein Weltprozeß will; ja Unsterblichkeit ist selbst nur ein Teil der Freiheit, Freiheit (Nicht-Bedingtheit) von der Zeit (Freiheit selbst umfaßt noch mehr: ist noch Freiheit vom Raume, Freiheit vom Stoff). Freiheit wird negiert durch ein Gesetz der Periodizität.

Der Fatalismus, das ist der Verzicht des Menschen, sich selbst je in Freiheit eigene Zwecke zu setzen, empfängt sein Symbol im Wiener Walzer. Die Tanzmusik begünstigt im Menschen die Verabschiedung des sittlichen Kampfes, ihre Wirkung ist ein Gefühl der Determiniertheit; höheren Menschen ist sie darum ebenso unheimlich und widerwärtig, wie die Entdeckung des Robinson, im Kreise herumgegangen zu sein.

Sicher gibt es auch im Leben des Menschen, nicht nur des Weibes, sondern auch des Mannes, eine Periodizität.[2] Aber nie kommt hier ganz der gleiche Zustand wieder. Wenn wir ein mathematisches Pendel im luftleeren Raume schwingen sehen könnten, so würde, wenn wir von uns, den Beobachtern, absehen, der eine Zustand der äußersten Elongation rechts von der Gleichgewichtslage nach einer ganzen Schwingungsdauer

---

[1] Vgl. „Geschlecht und Charakter“, 1. Aufl., S. 162, 517.

[2] Vgl. „Geschlecht und Charakter“, 1. Aufl., S. 64 f., 135 f.

wiedergekehrt sein, und zwar vollständig als der nämliche. Wir sagen freilich, er unterscheide sich von dem früheren (nur) durch eine ganze Schwingungsdauer; d. h. aber, er unterscheidet sich von ihm dadurch, daß jener ihm vorangegangen ist; sonst ist hier das zeitliche Doppelgängertum durchaus realisiert. Von jenem Vorangehen haben wir Kunde durch unser Gedächtnis, welches das psychologische Werkzeug für die Auffassung der Zeit ist. Es besteht also völlige Identität sonst, nur die Zeitmomente sind verschieden. Wir sehen hier, daß zur Zeitmessung nur geeignet ist, wem sonst Zeitliches, d. h. Veränderung mit der Zeit, nicht anhaftet. Da wir eine solche Voraussetzung von den Fixsternen mit noch geringeren Fehlern als von irgend einem realen Pendel machen dürfen, benützen wir sie als letzte Messer der Zeit.

Die Kreisbewegung ist schließlich auch lächerlich, wie alles bloß Empirische, d. h. Sinnlose; indes alles Sinnvolle erhaben ist.

Damit hängt auch wohl zusammen, daß der Kreis und die Ellipse als abgeschlossene Figuren auch nicht schön sind. Der kreisförmige oder elliptische Bogen, als Ornament, kann schön sein: er bedeutet nicht, wie die ganze Kurve, die völlige Sattheit, der nichts mehr anzuhaben ist, wie die um die Welt geringelte Midgardschlange. Im Bogen ist noch etwas Unfertiges, der Vervollkommnung Bedürftiges und Fähiges, er läßt noch ahnen. Darum ist auch der Ring immer Symbol von etwas Unmoralischem oder Antimoralischem: der magische Kreis fesselt, er raubt die Freiheit; der Hochzeitsring fesselt und bindet, er nimmt zweien die Freiheit und die Einsamkeit, er bringt statt dessen die Knechtschaft und Gemeinschaft. Der Ring des Nibelungen ist das Abzeichen des Radikal-Bösen, des Willens zur Macht, und der Ring des Zauberers, einmal um den Finger gedreht, verleiht die Macht.

Daß also die Planeten in runden Bahnen laufen, darin vermag, wer mit Kant im Progressus, im Kampfe das Sittliche sieht, nur etwas Unethisches zu erblicken, etwas vollkommen Moralfremdes. Auch in den Planeten finden wir also nicht die würdige Anlehnung für unser Dasein als sittliche Wesen. Dieses gewinnt freilich nur noch an Erhabenheit, wenn es von allen Einzeldingen der sichtbaren Natur losgelöst wird. Wäre also das Sonnensystem speziell ethisch gedacht, so dürfte die Bahn eines

Planeten nie in sich zurücklaufen. Es dreht sich ja auch der Mond, in dem sicherlich nichts irgendwie Ethisches liegt (sein intimes Verhältnis zur weiblichen Physis und zum Hunde ist hierfür Beweis), in der gleichen Bewegung um die Erde, wie diese um die Sonne. Und der Saturn, zu dem der Mensch sicherlich unter allen Planeten in der nächsten Beziehung steht, mit seinen Ringen und Monden erscheint geradezu als die Summation des Bösen.

Vielleicht gibt es Himmelskörper, die keine rückläufigen Bewegungen ausführen, an denen die Astronomie zuschanden wird.[1] Keinesfalls aber wird, selbst im Falle der vollen Berechtigung dieser Kritik der in sich zurücklaufenden Bahnformen, der gestirnte Himmel, den Kant neben das Sittengesetz stellte, nun all seine Majestät zugunsten des Sittengesetzes verlieren müssen. Nur soll man in ihm nicht mehr suchen, als er tatsächlich psychologisch für uns repräsentiert, das Symbol für die Unendlichkeit des Weltalls, deren allein wir uns im Sittengesetze würdig fühlen, die allein des Sittengesetzes würdig ist, und seine schmerzlose Lichtseligkeit.

Das Zeitproblem.

Alle jene Phänomene der Neigung und Abneigung, der Bejahung und der Furcht finden ihre Zusammenfassung in der **Einsinnigkeit der Zeit**. Diese besteht darin, daß die reale Gegenwart zwar zur realen Vergangenheit, aber nie zur realen Zukunft wird: oder, wie man auch sagen könnte, darin, daß die Zeit sich nur in der Form entwickelt, daß das Quantum der Vergangenheit immer größer, das der Zukunft immer kleiner wird, nie umgekehrt. Nur ideale Gegenwart kann zur realen Zukunft werden: indem ich etwas will, schaffe ich Zukunft.

Man hat über den tieferen Grund der Einsinnigkeit der Zeit, ihres Vorschreitens nur in einem Sinne, ihrer Nicht-Umkehrbarkeit viel nachgedacht, aber nur Unsinn zutage gefördert.

Die Einsinnigkeit der Zeit ist mit dem Welträtsel (dem Rätsel des Dualismus) das tiefste Problem im Universum, und

[1] Aber auch die Bewegung in der Spirale ist, trotz Goethe, keine eminent sittliche.

es ist nicht zu wundern, daß die hervorragendsten Denker der Welt — Plato, Augustinus, Kant, Schopenhauer — darüber sämtlich geschwiegen haben, auch dort, wo sie mit der Zeit selbst sich beschäftigten. Und doch hätte vor allem Kant nicht schweigen sollen; denn wenn die Zeit nur apriorische Anschauungsform ist, ohne Bedeutung für die Dinge an sich selbst, so bleibt das Rätsel eines Sinnes, einer Richtung der Zeit drückender als zuvor. Auf einer geraden Linie mag ich hin und her spazieren; und der Zeit, die doch als eine Gerade vorgestellt wird, fehlt diese Eigenschaft. Die Einsinnigkeit der Zeit, d. h. das Nie-Wiederkehren des Vergangenen, ist aber der Grund aller jener besprochenen Phänomene des Widerstrebens gegen rückläufige, drehende Bewegungsformen. Diese Form der Bewegung ist, wie sich herausstellte, **unethisch.**

Daß die Zeit einsinnig ist, dafür muß demnach der Grund im **Moralischen** liegen.

Um so schneidender empfinden wir den Widerspruch im Kantischen System: wenn die Zeit einen Sinn hat, so muß, sei sie noch so sehr Form bloßer Erscheinung (und das ist sie sicher), doch ein Zusammenhang zwischen ihr und dem intelligiblen, ethischen Grunde der Welt bestehen.

Daß die Einsinnigkeit der Zeit ein Ausdruck der Ethizität des Lebens ist, darauf weist vieles hin. Es ist unsittlich, zweimal dasselbe zu sagen: wenigstens empfindet der Mensch, der an sich die höchste sittliche Anforderung stellt und sich verloren weiß, wenn er nicht ihr gehorcht, es so.

So hat es auch Christus empfunden: es ist die tiefste und zugleich die strengste (an Strenge noch über Kant hinausgehend) sittliche Vorschrift des Evangeliums in dem nie beachteten Worte (Evang. Matth. 10, 19) enthalten: Sorget nicht, was Ihr sagen werdet, wenn man Euch fragt, sondern sprechet, was Euch der Geist eingeben wird. (*Μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί λαλήσητε, δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε.*)

Denn: sage ich, was ich mir vorgenommen habe zu sagen, so streiche ich die Zeit, die zwischen jenem Augenblick der Überlegung und dem neuen, der die Handlung erfordert, liegt; ich begehe eine Lüge gegen den neuen Augenblick, setze ihn nämlich als identisch mit dem früheren; und bin damit zugleich determiniert, indem ich mich durch einen früheren Augenblick,

durch empirische Kausalität, determiniert habe. Ich handle nicht mehr frei, aus dem Ganzen meines Ich heraus, suche nicht mehr neu das Richtige zu finden; und bin doch wirklich ein anderer als in jenem früheren Moment, zumindest um jenen reicher; und nicht mehr ganz identisch mit dem früheren.

Unethisch ist es, die **Vergangenheit** ändern zu wollen: Alle Lüge ist Geschichtsfälschung. Man fälscht zuerst seine eigene Geschichte, dann die der anderen. Unethisch, die Zukunft **nicht** ändern zu wollen, sie nicht anders, besser als die Gegenwart, d. h. nicht **schaffen** zu wollen. Wolle! so könnte der kategorische Imperativ formuliert werden. Das Phänomen der Reue verbindet beides (es ist der eigentliche Ausdruck der Einsinnigkeit der Zeit): Es bejaht die vergangene Schuld, aber als Vergangenheit und verneint sie als Zukunft, d. h. es setzt ihr den Willen zur Besserung in der Zukunft entgegen.

Die Zukunft ist noch nicht wahr, die Vergangenheit ist wahr. Die Lüge ist Machtwille über die Vergangenheit, der sie keine Freiheit oder Existenz schenken kann, weil die Gegenwart gleich unfrei, gleich tot ist. In der Gegenwart berühren sich Vergangenheit und Zukunft; sie ist das, was der Mensch **kann**; über die Vergangenheit hat er keine Macht mehr und über die Zukunft noch keine. Wenn Ewigkeit und Gegenwart eins geworden sind, dann ist der Mensch Gott geworden, und Gott ist allmächtig.

Die Lüge also, als unethisch, ist Umkehrung der Zeit: Indem der Änderungswille hier auf die Vergangenheit statt auf die Zukunft sich erstreckt. Alles Böse aber ist Aufhebung des Sinnes der Zeit: Verzicht darauf, Verzweiflung daran, dem Leben einen Sinn zu geben.[1]

Der Wille des Menschen schafft die Zukunft: Der Mensch nimmt die Zeit voraus, indem er beschließt; und er nimmt die Zeit zurück, indem er bereut. Im Willen des Menschen, der stets Wille zur Ewigkeit ist, wird die Zeit **zugleich** gesetzt und verneint.

---

[1] Ein eminent unethisches Gefühl, weil nur dadurch wirklich zu definieren, daß die Einsinnigkeit der Zeit in ihm aufgehoben erscheint, ist die Langeweile.

Die Einsinnigkeit der Zeit ist sonach identisch mit der Tatsache, daß der Mensch zutiefst ein wollendes Wesen ist. **Das Ich als Wille ist die Zeit.**

Das realisierte Ich wäre Gott; das Ich auf dem Wege zur Selbstrealisierung ist Wille.

Der Wille ist etwas zwischen Nichtsein und Sein; sein Weg geht vom Nichtsein zum Sein (denn aller Wille ist Wille zur Freiheit, zum Wert, zum Absoluten, zum Sein, zur Idee, zu Gott; „Geschlecht und Charakter“, 1. Aufl., S. 578). Daß das Sein noch nicht ist, das Nicht-Sein noch ist, das ist der Grund, warum die Zeit wirklich ist; daß das Sein **wird**, das ist der Grund ihrer Einsinnigkeit und deren tiefere, wesenhaftere Bedeutung.

Hiermit wären die aufgeworfenen Fragen beantwortet.

Die Einsinnigkeit der Zeit ist somit identisch mit der Tatsache der Nichtumkehrbarkeit des Lebens, und das Zeiträtsel identisch mit dem Rätsel des Lebens (obschon nicht mit dem Rätsel der Welt). Das Leben ist nicht umkehrbar; es gibt keinen Rückweg vom Tode zur Geburt. **Das Problem der Einsinnigkeit der Zeit ist die Frage nach dem Sinn des Lebens.**

In dieser Einsinnigkeit der Zeit liegt der Grund dafür, daß unser Unsterblichkeitsbedürfnis nur auf die Zukunft (nicht auf das Leben vor unserer Geburt zurück) sich erstreckt. Deshalb interessiert uns wenig unser Zustand vor der Geburt, gar sehr aber jener nach dem Tode. Und wäre die einsinnige Zeit nicht dasselbe wie der Wille, so könnte ja der Wille zurückwollen und Vergangenheit ändern (nach dem Worte Nietzsches: „Was aber ist des Willens größter Schmerz? Daß er über die Vergangenheit nicht gebieten kann“). Der Wille müßte nicht Wille sein und der Satz der Identität wäre aufgehoben, wenn der Wille Vergangenheit ändern wollte oder könnte; denn eben, daß er Wille ist, darin liegt die Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft und ihr ewiger Unterschied ausgesprochen. Der Wille ist etwas Gerichtetes und seine Richtung ist der Sinn der Zeit. Das Ich verwirklicht sich selbst als Wille, d. h. es erlebt, entfaltet sich in der Form der Zeit: Die Zeit ist die Form der inneren Anschauung, wie Kant dies gelehrt hat.

Aller Wille will Vergangenheit als Vergangenheit; und nur der Verbrecher, der nicht mehr den Blick nach Gott will,

sondern nach unten sinkt, lügt, d. h. mordet Vergangenheit; die Umkehrung der Zeit ist das Radikal-Böse, und die Furcht vor dieser Umkehrung ist die Furcht vor dem Bösen.

Der Wille setzt die Zeit und verneint sie (darum erwacht man, wenn man will, erwacht das Medium, wenn der Hypnotiseur will); in ihm ist das Sein Gottes und des Nichts, in ihm der Dualismus in der Welt am deutlichsten ausgesprochen. So ist das Problem des Willens zugleich das tiefste Problem der Welt und eins mit diesem.

Psychologisch ist „die Zeit" die Zeit, in der wir leben, „die Zukunft" die Zeit, die wir noch erleben werden. Die formale, transzendentale Zeit hört aber mit dem physischen Tode nicht auf, sondern erstreckt sich über die Individuen hinweg. Sie wird eben gesetzt vom Ewiglebenden.

Warum der Mensch geboren wird, um zu sterben, warum der Wert (das Ich) Wille wird, warum das Absolute sich an ihm im irdischen Leben realisiert, d. h. warum die Zeit einsinnig ist, das ist die Frage nach dem Sinn des Daseins, und nicht durch das Wort, sondern nur durch die Tat zu lösen. Sie ist aber identisch mit der Frage, mit dem Sinn der Einsinnigkeit der Zeit.

„Man lebt nur einmal", das gilt nicht nur vom Ganzen, sondern auch von jedem einzelnen Moment.

Weil Furcht die Kehrseite des Willens zum Wert ist, bezieht sie sich auf das, was geschehen wird, nicht auf das, was geschehen ist, obwohl ihr Grund immer in der Vergangenheit zu suchen ist (ebenso bei ihrem Gegenteile: der Hoffnung). Die Furcht ist so ein guter Ausdruck der Einsinnigkeit der Zeit; die Schuld, aus welcher sie entspringt, ist vergangene Zeit; die Strafe, vor der ihr bangt, ist kommende Zeit.

Der Glaube hingegen geht aufs Zeitlose. Aufs Zeitlose beziehen sich Mut und Glaube, auf die Einsinnigkeit der Zeit (ihren einzigen Wertbestandteil, die doch sonst das Wertlose an sich ist) Hoffnung und Furcht.

Die Zukunft ist das, was durch den Willen geschaffen wird; nur der Wollende hat Zukunft. Darum lebt der Mensch solange, als er noch irgendwie **will**, zum Wert hinauf **will**, als er noch zwischen Sein und Nichtsein steht, und die Menschen

sterben im Momente, da sie sich völlig entfaltet haben: entweder ihr Wille am Ziele angelangt, Wert geworden ist, d. h. der Mensch Gott oder Engel geworden ist; oder wenn der Wille (und die Hoffnung) am Ziele angekommen und damit auch die Fähigkeit dazu gänzlich erloschen ist: ein Mensch, der gar keinen Willen zum Wert (also gar auch keine Furcht) mehr hat, stirbt ebenfalls. Der vollkommene Verbrecher kann als Mensch nicht leben — denn der Mensch hat noch immer Möglichkeit zu sein, so lang er lebt — darum stirbt der vollkommen böse gewordene Verbrecher, und darum ist es so wahrscheinlich, daß er Tier oder Pflanze wird, und daß die Inder Recht haben, wenn sie vor allem Lebenden deswegen sich scheuen.

Darnach also ist die Lebensdauer des Menschen zu bestimmen. Wagner hatte den Parsifal vollendet, und nicht mehr die Absicht, noch zu schaffen; was er je wollte, hatte er zu wirken vermocht. Ebenso war Goethes eigentlichste Lebensarbeit der Faust, und er betrachtete selbst die wenigen Tage als geschenkt, die er nach seiner Vollendung noch lebte. Die Antizipation einer extensiv-großen Zukunft kann auch Hoffnung genannt werden: der Mensch lebt solang als er hofft.

Der Spieler ist der Mensch, der Hoffnung am notwendigsten hat, weil er an der Furcht am stärksten leidet. Er ist stets ein Desperado.

Bei Rossini hingegen scheint mir — ich glaube ihm nicht Unrecht zu tun — ein umgekehrter Prozeß vor sich gegangen zu sein. Er hat große Versuche zweimal gemacht („Barbier“ und „Tell“), schließlich aber aufgehört zu wollen; sein Gesicht als alten Mannes ist von frecher, fetter Sinnlichkeit.

Bei den weiblichen Schriftstellerinnen, Künstlerinnen u. s. w. ist auffallend, daß keine eine Entwicklung hat, keine einem Kunstideal nachstrebt und allmählich näher kommt. Die Frauen haben keine Entwicklung; weil sie keinen Willen zum Wert haben: Hiermit ist das begründet, was ich einmal („Geschlecht und Charakter“, 1. Aufl., S. 382) allzu abgerissen behauptet habe: daß für die Frauen die Zeit nicht gerichtet ist.

Ist somit die Zeit das Ich als Wille, so fragt es sich noch, was ist der Raum, die andere Form der Erscheinung und wie verhalten sich die beiden?

Die Bewegung ist es, die hierauf Antwort gibt; in ihr vereinigen sich in rätselhafter Weise Raum und Zeit. Die Zeit ist die Art, in welcher der Raum einzig durchmessen werden kann; es gibt keine Fernwirkung. Sie ist aber auch die einzige Form, in welcher das Ich (Gott im Menschen) sich findet.

Der Raum ist also eine Projektion des Ich (aus dem Reich der Freiheit ins Reich der Notwendigkeit). Er enthält im Nebeneinander, was nur im zeitlichen Nacheinander erlebt werden kann. Der Raum ist symbolisch für das vollendete, die Zeit für das sich wollende Ich. Darum scheint der Raum erhaben, die Zeit nicht.

Das Ich aber ist die Synthesis des Alls, die Einheit aller Gegensätze und darum, von wegen der synthetischen, vollendenden Bedeutung der Dreizahl,[1] die drei Dimensionen des Raumes.

Darum ist die Bewegung, die Projektion des Willens, ein sichtbarer, körperlicher Ausdruck (Muskelkontraktion), und Schopenhauer ein wenig gerechtfertigt, der beide gar identifiziert. Der Trieb stellt nur die Erscheinung des Willens im niederen Leben dar; darum ist auch das Leben der Tiere und Pflanzen noch einsinnig, weil sie nur symbolisch sind für menschliches Leben.

Der Wille (die Enge des Bewußtseins) ist die Form der Bewegung des Psychischen: die Enge des Bewußtseins, solange es noch irgend eng ist, und nicht alle Ewigkeit in sich resorbiert hat, **ist** ja die Tatsache der Zeit; und es werden hier als zwei Tatsachen ausgegeben, was eins und dasselbe ist.

Darum ist der Körper räumlich und entsprechen seine Achsen den Raumachsen; weil er die Projektion des Ich, seine Erscheinung ist.

Wie im Reiche der Natur, das ist im Reiche der Gesetzlichkeit, der Funktionalität, der Raum, das überall qualitativ Gleiche, in der Zeit durchmessen wird — Bewegung — d. h. wie die Vielheit der Raumpunkte die Zeit **ist**; so enthalten im Reiche des Geistes, dem Reiche der Freiheit, des Nicht-irgendwie-noch-abhängig-Variablen, die vielen diskreten Momente des individuellen Lebens immer das ganze zeitlose Ich, den Charakter (nur jetzt in umfangreicherer, dann in beschränk-

[1] Die dialektische Methode; vgl. bes. S. 97 f.

terer Bewußtheit). Dieses Enthaltensein des Ich in jedem Momente des Lebens ist identisch mit der Tatsache der Freiheit.

Diese doppelte Erscheinungsform des Ich als Raum und als Zeit ist der tiefste Grund dafür (was man nie noch ganz begriffen, worüber man sich mit Zeno wundert), daß Geometrie auf Arithmetik, Arithmetik auf Geometrie angewendet werden kann: weil Raum und Zeit nur verschiedene Erscheinungen eines und desselben sind.

Das Leben ist eine Art Reise **durch den Raum des inneren Ich,** eine Reise vom engsten Binnenlande freilich zur umfassendsten, freiesten Überschau des Alls. Alle Teile des Raumes sind qualitativ ununterschieden, in allen Momenten des Lebens steckt (potentiell) der ganze Mensch. Zeit ist Vielheit, aus vielen Einheiten zusammengesetzt; Raum ist Einheit, aus Vielheit zusammengesetzt (Symbol des einheitlichen Ich).

Das Unbewußte ist die Zeit, beides **eine** Tatsache.

Die Melodie entspricht der Zeit (die einzelnen Töne konstituieren den Rhythmus), die Harmonie dem Raum (geometrisches Verhältnis der Schwingungszahlen; Harmonie der Sphären). Darum wird die Melodie durch eine Linie dargestellt. Musik ist die Mathematik im Reich der Freiheit (vgl. „Geschlecht und Charakter", 1. Aufl., S. 326).

Licht — Raum (Auge mit Fixationspunkt).

Schall — Zeit (Gehörssinn ohne „Lokalzeichen").

Ich kehre zum Thema zurück:

Wäre der Mensch anethisch, wie die drehende Bewegung, so könnte er nicht im Morgen etwas anderes sehen, als im Heute, das neue Jahr nicht unterscheiden vom alten, sich entwertet fühlen und Furcht empfinden, wenn er sich auf einem früheren Punkte wiederfindet, wie Robinson, oder wie eine Gestalt Tolstois (in seiner hervorragendsten Erzählung „Herr und Knecht"). So sehr es zum Lächeln reizen mag, wenn der Spießbürger in der Sylvesternacht von der Zeitung auf die Zeit zu reflektieren beginnt: es liegt doch darin ein gewisses kosmisches Gefühl, ein Gefühl für Vergangenheit und Vergänglichkeit, der eine hoffnungsvolle Zukunft entgegengesetzt wird.

Alle Drehung aber ist Aufhebung der Zeit, sie wird als Wiederholung ja auch nur erkannt und bewertet durch unsere bloß einsinnige Zeitanschauung, die Bedingung aller Eindeutig-

keit, aller Wahrheit ist: wir würden im anderen Falle allen Halt verlieren. Während die Erde, auf der wir leben, fortwährend kreist und kreist, bleibt der Mensch unberührt vom kosmischen Tanze. Sein Geist ist nicht mit dem ganzen Systeme mechanisch verbunden; frei blickt er hinaus und gibt oder nimmt dem Schauspiel seinen Wert.

Anhang.

Ich will noch zwei musikalische Motive hier besprechen, welche in Beziehung zu dem Probleme stehen.

1. Die Melodie des Hirten, Tristan und Isolde, III. Akt, drückt die sinnlose Zeit aus, als wäre die Zukunft nicht etwas, was der Vergangenheit entgegengesetzt wird. Das ewige Einerlei soll sie ja auch nach der Absicht Wagners bezeichnen.

2. Das Hauptmotiv der „Appassionata" ist das Motiv des Menschen (als des Wesens mit dem Willen zum Wert), das größte Motiv zwischen Sein und Nicht-Sein. Sein aufsteigender Teil ist die Liebe, die Sehnsucht nach dem Wert, nach der Reinheit.

Sein zweiter, absteigender, abfallender Teil drückt das Zurückgeschlagenwerden, das Erfolglose, Unglückliche aller Versuche aus, sich dem Wert zu nähern: das ewige Zurückfallen in die Sinnlichkeit. Alles Schicksal, alles Unbewußte, alle Vergangenheit und Zukunft neben der Gegenwart, alles, worüber der Mensch keine Macht hat, liegt in diesem zweiten Teile.

Der sieghafte Schluß des dritten Satzes bringt nur mehr den ersten, nicht mehr den zweiten Teil: die erfolgreiche Annäherung an den Wert, die Vereinigung mit ihm.

Das Motiv ist das größte Motiv der Einsinnigkeit der Zeit.



Metaphysik.

(Enthaltend die Idee einer universellen Symbolik, Tierpsychologie [mit ziemlich vollständiger Psychologie des Verbrechers] etc.)



Metaphysik.

Was ich hier als Metaphysik darlegen will, deckt sich nicht mit dem gewöhnlichen Begriffe von einer solchen. Ich untersuche hier nicht Sein und Nicht-Sein und trachte nicht, beide voneinander zu scheiden. Seit Kantens Auftreten scheint es geboten, solche Untersuchungen nach einer anderen als der metaphysischen, nach der Methode der Transzendentalphilosophie auszuführen; es ist ihnen durch diese eine große Strenge, Reinheit und Sicherheit gewährleistet. Vielleicht besteht daneben auch noch die introspektiv-psychologische Methode zu Recht, wenn der Psychologe selbst nur tief genug ist; aber absolut, wie ein Musikstück, darf sich die Metaphysik nicht mehr entwickeln.

Was ich hier im Sinne habe, hätte ich auch *Symbolik*, universelle Symbolik nennen können. Denn nicht auf das Ganze, sondern *auf die Bedeutung alles einzelnen im ganzen* kommt es mir an. Was das Meer, was das Eisen, was die Ameise, was der Chinese bedeuten, die Idee, die sie repräsentieren, aufzudecken, darauf gehe ich aus. Und insofern ist dieses Unternehmen das erste in seiner Art. Es soll die ganze Welt umspannen, und den tieferen Sinn der Dinge bloßzulegen, im eigentlichen Sinne zu erklären trachten. Es ist diese Metaphysik darum nicht nur Metaphysik, sondern auch Metachemie, Metabiologie, Metamathematik, Metapathologie, Metahistorie u. s. w. Das Unternehmen ist so groß, so gewaltig, daß ein Einzelner seine Kräfte daran ins Ungemessene wird wachsen lassen können.

Der Grundgedanke und die Voraussetzung des Buches, die Basis, auf der *alles* Folgende ruht, ist die Theorie vom Menschen als dem *Mikrokosmus*. Da der Mensch zu allen Dingen in der Welt ein Verhältnis hat, so müssen alle Dinge derselben schon in ihm irgendwie vorhanden sein. Mit diesem Gedanken des

Mikrokosmus macht nun dieses Buch zum ersten Male ernst: Das System der Welt ist ihm identisch mit dem System des Menschen. Jeder Daseinsform in der Natur entspricht eine Eigenschaft im Menschen, jeder Möglichkeit im Menschen entspricht etwas in der Natur. So wird die Natur, alles Sinnliche, Sinnenfällige in der Natur gedeutet durch die psychologischen Kategorieen im Menschen und nur als Symbol für diese betrachtet.

Die erkenntnistheoretische Berechtigung dieses Unternehmens darzutun, würde sofort in die verwickeltsten, schwierigsten Probleme führen; für seinen Wert und sein Wohlbegründetsein muß es im Laufe seiner Entwicklung die überzeugendsten Beweise selbst liefern. Nur soviel ist zu bemerken: Der Sinn des Unternehmens ist ganz im Einklang mit der Thesis alles philosophischen Idealismus, daß wir nur Erscheinungen und nicht „Dinge an sich selbst" in den Gegenständen der Außenwelt vor uns haben. Daß hier diese sinnliche Erscheinung als Symbol einer psychischen Realität angesehen wird, einer psychischen Realität noch dazu, welche Erfahrung im Menschen ist, das freilich ist etwas, das über jene allgemeinste idealistische Anschauung hinausgeht, und speziell einer Lehre des vollendetsten idealistischen Systemes, einer Lehre Kantens, zuwiderläuft. Es gab, wenn ich die persönliche Bemerkung machen darf, für mich eine längere Zeit, wo ich an der ganzen theoretischen Philosophie Kantens den Gedanken, daß auch die psychischen Phänomene nur Erscheinungen seien, ganz so wie die physischen, für den größten und genialsten Gedanken Kantens ansah. Später wurde ich hierin bedenklicher, vor allem durch moraltheoretische Erwägungen geleitet. Die Anschauung, welche diesem Buche zugrunde liegt, ist die einer größeren Realität der psychischen als der physischen Phänomene; wenn ich einstweilen auch noch außerstande bin, diese Grundvoraussetzung systematisch und methodisch vollkommen begründen oder einordnen zu können.

Die Gedanken, die ich im folgenden zu einem solchen System der Welt entwickle, sind nur wenige an der Zahl. Aber sie lassen den Grundriß des Ganzen wenigstens ahnen; und wenn ich nicht die Möglichkeit für mich sollte erlangen können, den Bau selbst zu Ende zu führen, so beanspruche ich für mich doch außer dem einzelnen Folgenden auch den Ruhm, als erster ihn gedanklich konzipiert zu haben.

Das erste, was mich zum Nachsinnen führte, war das Phänomen der Tiefseefauna, über die ich einiges wenige hörte und las (was in mir den Wunsch erregte, in Neapel selbst weiteres hierüber zu studieren).

Es kam mir (Frühling 1902) der Gedanke, daß die Tiefsee in einer Beziehung zum Verbrechen stehen müsse. Und daran glaube ich auch heute im allgemeinen festhalten zu können. Die Tiefsee hat keinen Teil am Licht, dem größten Symbole des höchsten Lebens; und so muß auch, was den Aufenthalt dort wählt, lichtscheu, verbrecherisch sein. Die Polypen und Kraken können, wenn sie Symbole sind, jedenfalls nur als Symbole von Bösem betrachtet werden.

Im Laufe des folgenden Sommers und Herbstes entwickelte sich hieraus immer klarer der Plan zu einem Unternehmen, von dem ich nur ganz wenige aus der ungeheuren Zahl der Aufgaben, die es in sich schließt, bisher ausführen konnte, der Plan zu einer

Tierpsychologie

in einem ganz anderen Sinne als bisher (Romanes, Schneider).

Jenes Tier, dessen Bedeutung mir am klarsten wurde, ist der Hund. Ich weiß nicht, ob der Hund das Symbol **des** Verbrechers **überhaupt** ist; aber das Symbol eines Verbrechers ist er.

Hier bedarf es freilich einer Aufklärung über das **Wesen des Verbrechers.**

Der Verbrecher ist derjenige Mensch, welcher den Sündenfall fortwährend begeht und immer weiter fortsetzt, **ohne Bemühung,** über ihn hinauszukommen. Das irdische Behagen geht ihm über alles, und er ist auch der einzige Mensch, der sich nicht eigentlich unglücklich fühlt — obwohl er, in tieferem Sinne, und auch wie seine Handlungen bezeugen — sicher der unglücklichste Mensch ist.

Der gute Mensch fällt, wird geboren, aber er fühlt sich danach auch sein ganzes Leben lang mit Schuld belastet und hat in sich nie Grund zu Zufriedenheit oder Hochmut. Er braucht sein ganzes Leben, um wieder aus der Unfreiheit zur Freiheit zu gelangen; diesen Sinn gibt er seinem Leben. Der Verbrecher hin-

gegen hat nicht diesen Willen zum Wert; in ihm geht eine kontinuierliche Desorganisation vor sich bis zu seinem Ende, er zerfällt in Stücke und löst sich am Schlusse wohl in materielle Atome auf: Er ist der Mensch, der wirklich stirbt. Der Verbrecher lebt sein ganzes Leben ohne eigentliche „Einheit des Bewußtseins“, ohne kontinuierliches einheitliches Ich, das um alles weiß, was es tut, sich alles zurechnet; der Verbrecher zerfällt (die Verbrechen, die er begeht, sind die letzten Mittel, um sich zusammenzuhalten).

Der Verbrecher hat keinen Willen zum Wert oder, was dasselbe ist, keinen Willen, er kehrt sich immer mehr dem Nichts zu, versinkt in Nacht und Hilflosigkeit. Der Verbrecher entsteht durch einen unbegreiflichen spontanen Akt des Verzichtes auf den individuellen Wert.[1] Ein Willensphänomen ist das Urteil; der Verbrecher urteilt nicht, auch an der Erkenntnis ist ihm nichts gelegen, auch das intellektuelle Gewissen mangelt ihm. Alles Urteilen ist Werten: Der Verbrecher wertet nicht, er wertet auch sich nicht, denn er sucht kein Ich zu behaupten, das über seinen psychischen Geschehnissen stünde: Er ist ohne Selbstbeobachtung und lebt unbewußt. Da er nichts wertet, nichts beurteilt, so wertet er auch sich nicht, beurteilt sich nicht mehr; der Freiheit des Urteilsvermögens hat er sich begeben; und darum erwartet jeder Verbrecher sein Urteil, das Urteil über sich selbst, von jemand anderem gefällt, zu hören; jedes Urteil, das ihm von anderer Seite wird, nimmt er hin, auch gegen das Todesurteil revoltiert er psychisch gar nicht mehr: denn er hat sich des höheren Lebens, der Maßstäbe dessen, ob ihm, ob überhaupt Recht oder Unrecht geschieht, begeben. Er hat die Angst des Tieres vor dem unmittelbar bevorstehenden körperlichen Tode und wird diesem zu entgehen trachten, aber nicht, weil er vom Unrecht seiner Richter überzeugt wäre.

Weil er auf alles Wollen verzichtet hat, darum ist der Verbrecher stets Fatalist und der wirkliche Fatalist immer ein Verbrecher (natürlich oft ohne es zu wissen; der Verbrecher weiß ja doch nie, daß er Verbrecher ist; er fühlt es nur dumpf).

---

[1] Er erwartet darum geradezu das Todesurteil, fühlt dumpf, daß er es verdient, weil er sich selbst als wertlos, d. h. nicht als ontologische Realität gewollt hat.

Das kommt eben damit überein, daß der Verbrecher sein Urteil von anderswo erwartet; daß er auf den freien Willen verzichtet hat, ist dasselbe, wie daß er auf die Autonomie verzichtet hat: er benützt sich selbst bereits als Mittel zum Zweck. Würde er noch wollen, so würde er sich nicht für gänzlich durchs Schicksal gebunden halten.

Dieser Fatalismus des Verbrechers ist aber nur ein Spezialfall desjenigen Verhaltens, welches die allgemeinste Definition des Bösen vom logisch-erkenntnistheoretischen Standpunkte darstellt: des konstanten Triebes zum, oder der konstanten Unterwerfung unter den absoluten Funktionalismus. Ethisch ist Wille zur Freiheit, und Wille zur Freiheit ist freier Wille: Freiheit ist nur zu definieren als Unabhängigkeit von anderen Variablen. Aufhören, bestimmt zu werden. Ende der Passivität. Anfang der Aktivität und Spontaneität. Der Verbrecher ist der Mensch, der allgemein (auch für sich) die kausale Verknüpfung aller Dinge anstrebt und verwirklicht. Darum schrickt er am leichtesten zusammen unter jedem heftigeren Geräusch und jedem grelleren Licht; er sieht nicht mehr, er hört nicht mehr, apperzipiert nicht mehr; er hat kein Gefühl für den Ort, auf dem er steht, für die Zeit, in der er ist; ihm fehlt der Sinn für die räumlich-zeitliche Gegenwart, weil er nicht über dieser steht, sondern in sie einbegriffen ist.

Ebenso wie mit den Dingen, hat er sich mit den Menschen verknüpft und funktionell verbunden: **entweder als ihr „Beherrscher" oder als ihr Knecht.** Denn dies sind die zwei denkbaren Arten des Funktionalismus; entweder, du mußt dich ändern, wenn ich mich ändere; oder: ich muß mich ändern, wenn du dich änderst. Der Verbrecher gibt, sowenig wie sich selbst, irgend einem anderen Menschen, irgend einem anderen Dinge die Freiheit (vgl. den Begriff der „Freiheit des Objekts", Geschlecht und Charakter, 1. Aufl., S. 248 f.; und die „freie Auffassung des Nebenmenschen" gegenüber dem Beeinflußtwerden durch sein Dasein, S. 268, 384 f.; über „Grenzüberschreitung" überhaupt als Typus der Unsittlichkeit gegen andere, S. 296, 301). Das erste ist der Typus des Despoten, das zweite der Typus des Sklaven. Der Despot kann natürlich mit gutem Recht als eine Form des Sklaven und der Sklave als eine Form des Despoten aufgefaßt werden: so muß es ja sein, weil, wenn $x = f(y)$, auch $y = f(x)$

ist. Die Gegenwart des Nebenmenschen *zwingt* den Despoten zur *Eroberung*, den Sklaven zur Unterwerfung. Der Despot ist also ganz ebenso unfrei, wie der Sklave; und der Sklave, der sich an den Machthaber drängt und sich ihm als Diener aufzwingt, ebenso „mächtig“ wie der Despot.

Dieses Heraustreten aus dem universalen Reiche der Freiheit, dieser Absturz in die Notwendigkeit bedingt, daß der Verbrecher nie *einsam* ist, und zugleich doch gänzlich *unsozial*. Der Verbrecher *spricht* stets mit anderen, auch wenn er *allein zu denken* scheint.

Wenn er einsam wird, d. h. der andere Mensch, mit dem er beisammen war, von ihm fortgeht, so fühlt er sich schwach und hilflos (Epilepsie); er fürchtet sich vor der Einsamkeit, scheut es, mit sich je allein zu sein, weil er dadurch an sich würde erinnert werden; er ist froh, wenn er sich entkommt, und sein ganzes Tun ist: Sucht, vor sich zu entwischen — was eben in sich vergeblich ist.

Da Furcht und Ekel identisch sind, so ist eingeordnet, daß der Verbrecher nicht nur stets Furcht, sondern auch stets *Ekel vor sich selbst* hat.

Der Verbrecher rechtfertigt dabei entweder alles, was er tut, vor anderen oder klagt sich vor ihnen an (der Sklave); oder er überführt sie in Gedanken, klagt sie an, besiegt sie (der Machtgierige). Aber er ist nie einsam, weil stets mit Dingen und Menschen funktionell verbunden; darum aber auch nie zweisam und mehrsam, weil er die fremde Psyche nicht *auffassen*, nicht verstehen kann, noch will, sondern in Abhängigkeit von ihr sich befindet. Darum lügt er auch immer (denn man belügt *nie* **sich**, sondern immer *andere*).

In diese Abhängigkeiten also hat sich der Verbrecher begeben. Sein ganzes Innenleben ist eine Heuchelei vor anderen, und das höhere Leben in ihm wie gestorben. Diese Wegwendung vom höchsten Leben, von der Freiheit, empfindet er nicht direkt als Schuld; denn er kennt keine wahre Reue, sondern ist verhärtet, verstockt, der Einsicht und dem Mitleiden unzugänglich. Das Aufgeben seines freien Selbst äußert sich bei ihm als Haß gegen alles, was noch frei ist. Wie er in sich das ewige Leben und den Christ getötet, ausgetrieben hat, so möchte er es überall getötet, ausgetrieben sehen. Er haßt daher alle Vorstellungen von

Sittlichkeit, Unschuld, Güte, Heiligkeit, Weisheit, Vollkommenheit, Seele, Einkehr, Umkehr, Reue, Leben, ja die bloßen Namen derselben. Jedes verbrecherische Unternehmen hat seine unwillkürliche Sympathie; auch in der Dichtung hofft und fürchtet er mit dem Schuft, mit dem Mörder, mit dem Eroberer; jede Nachricht über Tod und Untergang und Schaden und Krankheit wird von ihm begrüßt, bejaht, ebenso alle Sinnlichkeit (darunter auch, als ein Spezialfall, jeder Koitus; bei ihm ist auch die Kuppelei noch einem höheren, allgemeineren untergeordnet; die Weiblichkeit des Verbrechers erschöpft ihn nicht, wenn sie auch stets einen Teil von ihm ausmacht). Dagegen ist ihm der Gedanke an Christus und am stärksten der Gedanke an Gott und das Wort Gott in der Seele zuwider. Auch sein Erkenntnistrieb ist nie reine, hoffende, bedürftige Sehnsucht, nie gegen den Irrsinn gerichtet, nie inneres Erhaltungsbedürfnis; sondern er will die Dinge zwingen, und darum auch erkennen. Die Vorstellung, daß ihm etwas unmöglich sein sollte, widerspricht seinem Geiste des absoluten Funktionalismus, der sich mit allem, alles mit sich verknüpfen will; darum ist ihm die Vorstellung von Schranken, Grenzen (auch der Erkenntnis) unerträglich. Hier wächst das Verbrechen ins Große: seine Einsichten sind nie aus dem Ganzen heraus geschehen, nie Synthesen von innen, sondern stets von außen heraus; denn sein psychisches Leben ist selbst ein solches diskontinuierliches, in Stücke zerschlagenes. Dennoch will er das Universum umfassen; aber er sucht sich nicht Gott zu nähern, sondern **Gott zu ersetzen** durch die Erkenntnis. Die unmittelbare Intuition hat er nicht, weil er ja nicht in der Idee des Ganzen lebt, sondern gerade von dieser sich abgekehrt hat; aber er will das Genie, das ihm fehlt, zusammensetzen, die Welt Stück für Stück auch geistig erobern (das ist der Typus des Eroberers in der Wissenschaft, der Typus Bacos).

Wo noch nicht dieser absolute Funktionalismus hergestellt ist, da haßt er, wie er sein eigenes intelligibles Wesen haßt, d. h. verneint; der Haß ist die Vorstufe des Mordes, wie die Liebe die Erzeugerin des Lebens. Darum haßt der Verbrecher wütend den Gedanken an Unsterblichkeit; denn Unsterblichkeit ist ein Spezialfall der Freiheit, nämlich Freiheit von der Zeit. (Von den drei Kantischen Ideen sind zwei identisch, nämlich Gott und Freiheit, die dritte, Unsterblichkeit, in ihnen

bereits begriffen.) Das Streben des Verbrechers ist, **nichts frei zu lassen**; weder sich, noch etwas anderes (das Verbrechen ist genau so überindividuell, transzendental wie das Recht). Und darum wird er zum Tempelschänder, darum begeht er das Sacrileg. Die niederste, gemeinste Form des Dranges nach Verknüpfung (Unfreiheit) ist die Sucht, die Dinge körperlich zu beschmutzen, und auf diese Weise sich selbst mit ihnen zu verbinden; die höheren Formen gehen auf Vernichtung und Zerstörung; **weil alle Existenz noch irgendwie frei ist.** Darum wird das letzte, verzweifelte Streben des Verbrechers endlich das, was Ibsen den Kaiser Julian knapp vor seinem Ende ausrufen läßt: Maximos, **ich möchte die Welt zerstören!** Denn was noch ist, ist eine Widerlegung des Verbrechers und seines Strebens, eine Widerlegung des Verbrechers, der nicht mehr ist. Ganz trocken habe ich das Verbrechen definiert als Drang nach dem Funktionalismus; lebendiger kann ich es ausdrücken: es ist das Bedürfnis, **Gott zu töten**; es ist höchste allgemeinste Verneinung.

Die Formen, die das Verbrechen annimmt, ergeben sich hieraus ungezwungen. Aus dem Haß wird Mord, aus der Verneinung Vernichtung, sobald die Gesinnung Tat wird. Diebstahl und Raub sind Demonstrationen gegen die Eigenheit des Eigners und ihr Recht auf freies Eigentum; die Tötung endlich ist der zur Handlung gewordene Haß gegen Unsterblichkeit. Der Mord ist das letzte, was der Verbrecher tun kann, sein letztes Mittel, sich als Verbrecher zu behaupten; Gott tötet er am meisten, wenn er den Menschen tötet. Aber es gibt Mord, und zwar psychologisch ganz mit der Tötung des Menschen identisch, auch sonst: z. B. das Bedürfnis, ein hohes, edles, berühmtes Kunstwerk zu zerstören. Es ist das genau die gleiche Verzweiflungstat wie der Mord, die Sucht, das Seiende zu verneinen, zu widerlegen, das Nichtsein zu rechtfertigen. Wenn der Verbrecher nicht mehr aus, noch ein weiß, dann sucht er als durch ein letztes Mittel sich zu helfen, durch Mord. Der Mord ist die Tat des schwächsten Menschen.

Ein Surrogat für den Mord ist der Koitus, und nur durch eine Linie vom Mörder getrennt der Don Juan. Er ist innerlich genau so leer und verzweifelt wie der Mörder, und braucht als Stütze die Eroberung durch den Koitus. Es ist die einzige

Ausfüllung der Zeit, die gewisse Menschen haben (vielleicht existieren diese Menschen übrigens nur als Möglichkeiten im Genie), daß sie koitieren. So ersetzen sie Gott: sie leben doch, empfinden doch Lust, obwohl sie sich heruntergesetzt haben. Wie der Mörder nach dem Morde den Tatort umkreist, weil er die Tat braucht (das seiner selbst gewisse Gedächtnis, das es ihm sagen könnte, daß er es gewesen ist, hat er längst nicht mehr), so muß der Don Juan fortwährend Weiber haben, um sich nicht gewahr zu werden; von Don Juan zum Mörder ist, wie gesagt, nur ein Schritt. Es ist das einzige Mittel zur Erfüllung der Zeit (die ihnen keinen Sinn mehr hat, da sie von keiner Vergangenheit mehr beschwert sind, von keiner Zukunft mehr etwas haben wollen), daß der Don Juan verführt, daß der Mörder mordet. So allein erzeugen sie eine Gegenwart, stellen die Negation als Position auf; beides ist in gewissem Sinne allerdings gegen die Langeweile gerichtet.

Der epileptische Anfall ist, wie ich vermute, an das momentane gänzliche Erlöschen der Fähigkeit zur Apperzeption geknüpft; und wenn es heißt, daß Verbrechen oft im epileptischen Anfall begangen werden, so sollte es wohl umgekehrt ausgedrückt werden: sie werden gegen den epileptischen Anfall begangen, dessen drohende Nähe verspürt wird. Die Anfälle des Epileptikers häufen sich im Laufe seines Lebens und werden immer furchtbarer, und schließlich stirbt er in einem letzten gräßlichsten Anfall; gegen die furchtbarste Hilflosigkeit, welche in der Epilepsie zum Ausdruck kommt, flüchtet er in den Mord — oft auch in die Frömmelei und Bigotterie.

Im übrigen: der Verbrecher ist durchaus ohne Innenleben, er ist wie tot; man mordet zuerst sich selbst, bevor man den anderen mordet. Darum kennt er auch eigentlich weder Lust noch Schmerz.

Ich kehre jetzt endlich zum Thema.

Der Hund.

Das Auge des Hundes ruft unwiderstehlich den Eindruck hervor, daß der Hund etwas verloren habe: es spricht aus ihm (wie übrigens aus dem ganzen Wesen des Hundes) eine gewisse rätselhafte Beziehung zur Vergangenheit. Was er verloren hat, ist das Ich, der Eigenwert, die Freiheit.

Der Hund hat eine merkwürdig tiefe Beziehung zum Tode. Monate bevor mir der Hund Problem geworden war, saß ich eines Nachmittags gegen 5 Uhr in einem Zimmer des Münchener Gasthofes, in welchem ich abgestiegen war, und dachte an Verschiedenes und über Verschiedenes. Plötzlich hörte ich einen Hund in einer ganz eigentümlichen, mir neuen, durchdringenden Weise bellen, und hatte im gleichen Momente unwiderstehlich das Gefühl, daß gerade im Augenblick jemand sterbe.

Monate nachher hörte ich, in der furchtbarsten Nacht meines Lebens, da ich, ohne krank zu sein, buchstäblich mit dem Tode rang — denn es gibt für größere Menschen den seelischen Tod nicht ohne den physischen Tod, weil bei ihnen Leben und Tod am gewaltigsten und intensivsten als Möglichkeiten sich gegenüberstehen — dreimal, gerade als ich zu unterliegen dachte, einen Hund in ähnlicher Weise bellen, wie damals in München; dieser Hund bellte die ganze Nacht; aber in diesen drei Malen anders. Ich bemerkte, daß ich in diesem Momente mit den Zähnen mich ins Leintuch festbiß, eben wie ein Sterbender.

Ähnliche Erlebnisse müssen auch andere Menschen gehabt haben. In der letzten Strophe von Heines bedeutendstem und schönstem Gedichte „Die Wallfahrt nach Kevlaar", heißt es, wie die vom Leben erlösende Mutter Gottes dem Kranken sich naht:

„Die Hunde bellten so laut."

Ich weiß nicht, ob der Zug bei Heine originell oder der Volkssage entnommen ist. Wenn ich nicht irre, spielt auch irgendwo bei Maeterlinck der Hund eine ähnliche Rolle.

Kurze Zeit vor dieser erwähnten Nacht hatte ich mehrfach dieselbe Vision, die Goethe, nach dem Faust zu schließen, gehabt haben muß: einigemale, wenn ich einen schwarzen Hund sah, schien mir ein Feuerschein ihn zu begleiten.

Ausschlaggebend aber ist das Bellen des Hundes: die absolut verneinende Ausdrucksbewegung. Sie beweist, daß der Hund ein Symbol des Verbrechers ist. Goethe hat dies, wenn es ihm auch vielleicht nicht ganz klar geworden ist, doch sehr deutlich empfunden. Der Teufel wählt bei ihm den Leib eines Hundes. **Während Faust im Evangelium laut liest, bellt der Hund immer heftiger**: der Haß gegen Christus, gegen das Gute und Wahre.

Ich bin, wie ich bemerke, gar nicht von Goethe beeinflußt. Die Heftigkeit jener Eindrücke, Erregungen und Gedanken war so groß, daß ich mich an den Faust erinnerte, jene Stellen hervorsuchte und nun zum ersten Male, vielleicht als erster überhaupt, ganz verstand.

Ich führe nun weiteres an:

Der Hund handelt, als ob er die eigene Wertlosigkeit fühlen würde; er läßt sich vom Menschen schlagen, an den er sich gleich wieder herandrängt, wie stets der böse Mensch an den guten. Diese Zudringlichkeit des Hundes, das Hinaufspringen am Menschen ist der Funktionalismus des Sklaven. In der Tat haben Menschen, welche rasch für sich zu gewinnen suchen, und doch zugleich so sich schützen gegen Angriffe, Menschen, die man nicht abschütteln kann, Hundegesichter, Hundeaugen. Hier erwähne ich zum ersten Male jene große Bestätigung meines Gedankensystemes. Es gibt wenige Menschen, die nicht ein oder mehrere Tiergesichter haben; und jene Tiere, denen sie ähneln, gleichen ihnen auch im Benehmen.

Die Furcht vor dem Hunde ist ein Problem; warum gibt es keine Furcht vor dem Pferde, vor der Taube? Sie ist Furcht vor dem Verbrecher. Der Feuerschein, der dem schwarzen Hunde (vielleicht dem bösartigsten) folgt, ist das Feuer, die Vernichtung, die Strafe, das Schicksal des Bösen.

Das Schweifwedeln des Hundes bedeutet, daß er jedes andere Ding als wertvoller anerkennt als sich selbst.

Die Treue des Hundes, welche so gerühmt wird, und die viele den Hund für ein moralisches Tier halten läßt, kann mit Recht nur als Symbol der Gemeinheit gefaßt werden: der Sklavensinn (das Zurückkehren nach den Schlägen ist kein Vorzug).

Interessant ist es, wen der Hund **an**bellt; es sind im allgemeinen **gute** Menschen, die er anbellt, gemeine, hündische Naturen nicht. Ich habe an mir selbst beobachtet, daß ich von Hunden um so mehr angebellt wurde, je weniger Ähnlichkeit ich psychisch mit ihnen hatte. Merkwürdig ist nur, daß die Dienste des Haushundes gerade gegen den Verbrecher in Anspruch genommen werden.

Die Hundswut ist ein sehr merkwürdiges Phänomen, vielleicht der Epilepsie verwandt, in welcher dem Menschen eben-

falls Schaum aus dem Munde tritt. Beide werden von der Hitze begünstigt.

Wenn der Hund nicht wedelt, sondern den Schweif starr und gerade hält, dann ist Gefahr, daß er beißt: das ist die verbrecherische Tat, alles andere, auch das Bellen, nur Zeichen der bösen Gesinnung.

Hunde unter den Menschen in der Literatur sind der „alte Ekdal" in Ibsens Wildente und am großartigsten Minutte in Knut Hamsuns Roman „Mysterien". Viele sogenannte „alte Magister" repräsentieren den Hundetypus unter den menschlichen Verbrechern.

Denn daß es noch andere Verbrecher gibt, das beweisen die Schlange, das Schwein.

Sehr bedeutsam ist auch das Schnüffeln des Hundes. Hierin liegt nämlich Unfähigkeit zur Apperzeption. Ganz wie der Hund, so wird auch die Aufmerksamkeit des Verbrechers durch einzelne Sachen ganz passiv angezogen, ohne daß er weiß, warum er sich ihnen nähert oder sie berührt: er hat eben keine Freiheit mehr.

Daß er auf die Wahl überhaupt verzichtet hat, kommt auch in der Regellosigkeit der Kreuzung des Hundes mit irgend welcher Hündin zum Ausdruck. Diese wahllose Vermischung ist vor allem eminent plebejisch, und der Hund ist der plebejische Verbrecher: der Sklave.

Ich wiederhole nochmals: es ist **Blindheit,** den Hund als ethisches Symbol zu betrachten; selbst R. Wagner soll einen Hund geliebt haben (Goethe scheint in diesem Punkte tiefer geblickt zu haben). Darwin erklärt das Wedeln des Hundes als „Ableitung der Erregung" („Ausdruck der Gemütsbewegungen"). Es ist natürlich der Ausdruck der ärgsten Gemeinheit, der unterwürfigsten Devotion, die auf jeden Fußtritt gefaßt ist und um alles nur mehr bettelt.

Das Pferd.

Der Pferdekopf hatte mir, bevor ich noch als Tierpsychologe an das Pferd dachte, einen merkwürdigen Eindruck gemacht, einen Eindruck von Unfreiheit; und zugleich verstand ich, daß dieser Pferdekopf komisch wirken könne. Äußerst rätselhaft ist

das fortwährende Nicken des Pferdes. Lange nicht mit gleicher Sicherheit wie beim Hunde, aber doch als aufklärender Gedanke kam mir der Einfall, daß das Pferd den Irrsinn repräsentiere.

Hierfür spricht das Alogische im Benehmen des Pferdes, das Nervöse und Neurasthenische, das dem Irrsinn verwandt ist, und worüber die Pferdezüchter soviel klagen und staunen sollen.

Der Irrsinn aber ist das Gegenteil der Logik und Erkenntnistheorie (vielleicht nur der letzteren?). Wer sich in diesen Disziplinen zu orientieren sucht, der hat stets den Irrsinn als Gefahr in sich. In ihm ist das logische Denken problematisch, und dies die Richtung, in der seine Erbsünde hauptsächlich zu suchen ist. Der Irrsinnige hat darum nichts vom Verbrecher in sich; Menschen, die vor dem Irrsinn in Furcht leben, kennen dafür die Furcht vor dem Teufel nicht und umgekehrt. Der Verbrecher oder Heilige (als umgekehrter Verbrecher) hat ein ziemlich sicheres, scharfsinniges Orientierungsvermögen im Denken, und hat keine Kämpfe des „intellektuellen Gewissens“ zu bestehen.

Das Genie ist entweder die Umkehrung des vollkommenen Irrsinnigen oder die Umkehrung des vollkommenen Verbrechers. Vor einem von beiden lebt jedes Genie in Furcht; es hat in jedem Augenblicke seines Lebens und in den größten Augenblicken am stärksten, gegen eine dieser beiden Formen des Nichts sich zu behaupten, sich selbst gegen sie zu setzen: Das Ich, das Genie **ist** eine **Handlung** („ewig jung“), ein fortwährendes **Ja**!

Menschen, in denen das Ethische problematisch ist, haben entweder Furcht vor der Lüge oder sind verlogen; Menschen mit Problematisation des Logischen hassen und fürchten den **Irr**tum, oder erliegen ihm. Nun wirkt der Irrtum immer **komisch**; und so wirkt auch der Pferdeschädel komisch.

Bei mehreren Menschen mit Irrsinnsfurcht habe ich auch morphologisch Annäherung an den Pferdekopf gefunden.

Der Hund bellt das Pferd an; weil der Böse das Gute anbellt.

Das Pferd ist auch sonst das Gegenteil des Hundes: es ist aristokratisch und sehr wählerisch bei der Wahl des sexuellen Komplementes.

Allerdings bildet die Existenz des Gaules hiergegen einen Einwand; ebenso wie es auch aristokratischere Hunde (Bernhardiner, gewisse Doggen) zu geben scheint.

Das Verbrechen richtet sich gegen den Sinn der Zeit; die Logik ist zeitlos; vielleicht hat darum das Pferd kein Verhältnis (auch kein Verhältnis des Verlustes) zu Vergangenheit und Zukunft.

Das aristokratische Genie hat ein starkes Verhältnis zum Irrsinn (Nietzsche, noch mehr Lenau); das plebejische zum Verbrechen (Beethoven, Knut Hamsun, Kleist).

Einige allgemeinere Bemerkungen.

Den Männern, welche die Sprache schufen, lagen ähnliche Eindrücke vor, wie diejenigen, auf Grund deren ich hier spreche. Menschen, die als Schweine, Kameele, Affen, Ochsen, Esel, Hunde bezeichnet werden: das zeigt, daß hier die Erkenntnis vorliegt, daß gewisse Menschen spezielle Tier-Möglichkeiten verwirklichen. Anderseits stattet die Tierfabel jedes Tier mit einem bestimmten Charakter aus; nur dem Menschen weist sie keinen solchen Charakter zu. Daß die charakterologische Nomenklatur die Tiernamen alle als Schimpfnamen benützt, ist weiter bezeichnend, und ebenso, daß sie gewissen Menschen geistig die Tier-Ähnlichkeit beilegt.

Das sind Antizipationen, prähistorische Antizipationen meiner Theorie. Eine historische liegt in den platonischen Ideen vor und in den Lehren Platons vom Schicksal der Menschen nach dem Tode: der eine beziehe den Leib eines Vogels, der andere einen anderen u. s. w. — eine Lehre, die sehr viel für sich hat. (Als mir die entwickelten Gedanken kamen, waren mir die betreffenden Stellen aus Plato übrigens noch unbekannt.) Denn Menschen mit unmoralischem Hang nehmen, je mehr sie diesem Hange nachgeben, mit zunehmendem Alter auch immer mehr diese Tierphysiognomien an.

Von den Tieren also hat nach der Sprache jede Spezies einen einzigen, allen ihren Mitgliedern gemeinsamen menschlichen Charakter, der unter den Menschen nur gewissen wenigen eigentümlich ist. (Abgesehen allerdings von den Hunden: Mops und Pudel, Köter und Windspiel sind ganz verschieden; die Hunde zeigen übrigens merkwürdige Imitationen vieler anderer Tiere, des Löwen, des Bären, des Dachses, selbst der Schlange.)

Im Gegensatz zu den Tieren wird von der Sprache den Pflanzen kein Charakter zugeschrieben; insoferne wohl mit Recht, als die Pflanzen keine bestimmten Triebe und Nei-

gungen zu haben scheinen, was mit ihrer Bewegungslosigkeit übereinkommt; denn die Bewegung ist die physikalische Seite des Triebes.[1]

Was für Aussichten diese Tierpsychologie öffnet, das beweist am sichersten ihre merkwürdige (von mir gar nicht gesuchte) Übereinstimmung mit der Systematik. Dem Hunde, als Verbrecher, ist der Wolf verwandt (der Wolf ist Symbol der Gier, vielleicht aber noch von etwas anderem), und der Wolf ist sicher verbrecherisch; dem Pferde (der Irrsinn), dem Esel (die Dummheit; der Esel ist vor allem die eigensinnige, starrköpfige und selbstzufriedene Dummheit; er ist die Karikatur der Frömmigkeit; dazu stimmt, daß den Juden, wie die Frömmigkeit, auch dieses Abbild fehlt; es gibt keinen jüdischen Esel).

Auch dafür, daß Affe und Mensch einander ähnlich sind, bietet sich hier eine (nicht deszendenztheoretische) Erklärung. Der Affe ist nämlich die Karikatur des Mikrokosmus: er ist das alles nachahmende Tier, und notwendig dem Menschen ähnlich; er zeigt, auf welche Weise man noch alles sein kann.

Die ausgestorbenen Tiere gleichen den ausgestorbenen Völkern, den Riesen, den Zwergen.

Der systematischen Verwandtschaft entspricht also in drei Fällen auch die psychologische Ähnlichkeit und Nachbarschaft: das System der Psychologie (als Charakterologie) ist danach identisch mit dem Systeme der Zoologie.

Merkwürdig ist das Verhältnis der Haustiere zu ihren wilden Ahnen, z. B. Hund: Wolf = Fliege: Gelse = Schwein: Eber = Katze: Tiger.

Worauf der Unterschied zwischen Haustier und wilden Ahnen psychologisch weist, dafür habe ich keine Lösung gefunden. Aber es liegt hier ein tiefes Problem verborgen.

Nach den Vögeln scheinen viele Unterschiede unter den Frauen sich bestimmen zu lassen:

Die Gans, die Taube, die Henne, der Papagei, die Elster, die Krähe, die Ente, das findet man alles physiognomisch wie charakterologisch unter den menschlichen Weibern vertreten. Die

---

[1] Die Pflanzen ahnen wohl auch den Tod nicht, sind ohne Angst und wehren sich nicht gegen das Sterben.

Männer dieser Vögel sind Pantoffelhelden (mit Ausnahme des Hahnes; Papagei?)

Dagegen sind Kuh, Hündin, Reh, Gazelle, Katze Säugetiere, deren Typen mehr den menschlichen Frauen entsprechen.

Ochs und Schaf sind wieder zwiefach verwandt.

An der Schlange sind sehr merkwürdig und tief antimoralisch die Häutungen; auch besteht ein Zusammenhang mit dem Kreise.

Das Verhältnis von Hund und Hase hat eine Beziehung zum Verhältnis von Hund und Katze, entsprechend der Ähnlichkeit zwischen Katze und Hase.

Hund und Hase: der Feige jagt den Feigen.

Kater findet man unter Männern öfters, auch mit Vorliebe für Katzen unter den Frauen („mon chat").

Der Wurm und die Schlange haben beide zum buckligen Verbrecher Beziehungen. Stechende Augen gewisser Verbrecher: gehören zu den Reptilien.

Der Vogel ist die Sehnsucht der Schildkröte (des verschlossenen Menschen, der die Umkehr vollzieht, aber noch immer nicht fliegt).

Pflanzen.

Hier nur die Vermutung: wenn alle Tiere unter den Menschen Verbrecher sind, gibt es Pflanzen unter den Menschen, und was repräsentieren diese?

Unter den Frauen gibt es sicher Pflanzen: Rose, Tulpe, Lilie, Vergißmeinnicht, die Veilchen nicht zu vergessen. Aber unter den Männern? Entspricht nicht das pflanzenhafte Sein der Neurasthenie? Den Mangel an Bewegungsfähigkeit im Neurastheniker würde das wohl erklären. Der Neurastheniker ist anämisch: mangelnde Zentralisation in der Pflanze (kein eigentliches Nervensystem): schließlich hat die Pflanze keine Sinnesorgane (Mangel an Aufmerksamkeit beim Neurastheniker).

Anorganische Natur.

Das Licht der Sterne ist ein Licht, das nicht mehr brennt.

Das Verhältnis zum gestirnten Himmel ist darum asexuell (Kant gegenüber Wagner), weil der Stern der Engel ist, und der Engel ohne Sexualität.

Die Blumen sind wohl alle weiblich. Die Bäume männlich. Dazu stimmt, daß nur im Tierreich die Weibchen weniger schön sind als die Männchen (Geschmack des Verbrechers....??).

Das Licht ist das Symbol des Bewußtseins. Die Nacht (der Schlaf) entspricht dem Unbewußten. Der Traum hat viel Verbrecherisches.

Das Licht raucht nicht; alles Feuer raucht (schwarz, antimoralisch; absolutes Nichts; Kohle; Diamant als Gegenteil, Repräsentant des Etwas, vollkommen durchsichtig; Durchsichtigkeit als moralisches Symbol; Bedeutung des Gegensatzes in der Psychologie: Kohle—Diamant).

Rot ist die Farbe des niederen Lebens und seiner Lust (grün bei der Pflanze, die Farbe der statischen Lust, entspricht dem Rot, der dynamischen Lust des Tieres, Neurastheniker anämisch, Verbrecher polyämisch): blau ist die Farbe der Freude und Seligkeit des höchsten Lebens.

Das Rot der Hölle ist das Gegenteil vom Blau des Himmels.

Sehr tief liegt es, daß der Rauch das Auge schmerzt.

Sehr tief liegt es auch, daß das Blut eisenhältig ist. Leben und Mord: *ὁ τρώσας ἰάσεται* (Euripides, Telephos). „Die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug.“ (Parsifal.)

Der Berg ist das Symbol des Riesen.

Der Fluß ist das Ich als Zeit.

Das Meer ist das Ich als Raum.

Die Quelle ist die Geburt, das Meer Symbol so für Tod wie für Leben: Aufhören der Individuation kann Tod, kann erst eigentlich Leben bedeuten.

Apollinisch : Dionysisch = Fluß: Meer.

Der Regen befruchtet (Zeugung); der Quell ist die Geburt.

Licht ist auch sinnbildlich für Erkenntnis: Licht und Schall sind **Positionen,** darum beide immer eines Anteiles

am **Werte** sicher. Das Dunkel hingegen wie die Stille führt zur Furcht: der Verbrecher, der sich im Dunkel fürchtet, wird, ohne es zu wissen, erinnert an das Dunkel, das in ihm ist (an den Tod seiner Seele); er fürchtet sich in diesem Augenblick also vor sich selbst.

Aus der nämlichen Ursache, die Licht in der Nacht (das Feuer ist das Licht der Nacht) anders, greller, unheimlicher leuchten läßt, als am Tage, rauschen Wasser anders, lauter, furchtbarer in der Nacht, als zur stillsten Tageszeit (Ertränktwerden durch Wasserfluten ist das seltenere Korrelat der anderen, gewöhnlicheren Vorstellung von der Höllenpein: des Flammentodes).

Und die Ruhe des Mittags, wo alle Töne leiser verhallen, ist das Unheimliche der (scheinbaren) Vollkommenheit, der Wunschlosigkeit, der (scheinbaren) Erfüllung. Dem Unheimlichen des Mittags (Pan) entspricht vielleicht die Furcht vor völligem geistigen Klarsehen, vor Enträtselung aller Probleme (vor dem Lebensende: die Furcht vor der **atheistischen** Lösung).

Tief ist auch die Furcht vor dem Weißen (Leichentuch); ebenfalls dieser falsche Schein der Vollkommenheit.

Die Gravitation ist das Symbol des Gnadelosen; so hoch er sich auch werfe, der Mensch wird ohne Gnade hinabgezogen. (Der Fall des Sternes ist der Sündenfall.)

Das Licht ist das Symbol der Gnade; es verhält sich zum Auge, wie Gott zum Gläubigen: es läßt sich nicht sagen, wessen Verdienst das Sehen ist, ob Verdienst des Lichtes, ob Verdienst des Auges.

Das Fliegen ist keine volle, geradlinige Überwindung der Gravitation.

Krankheiten sind vielleicht alle nur Vergiftungen: der Seele fehlt der Mut, das Gift ins Bewußtsein zu heben, und dort im Kampfe unschädlich zu machen; darum wirkt es im Körper weiter.

Eine solche Vergiftung ist wohl sicher die Gicht; sie dürfte stets auf unmoralische Sexualität zurückgehen.

Die Lahmheit ist wohl ein erstarrter Krampf.

Die Kultur

und ihr Verhältnis zu Glauben, Fürchten und Wissen.



Wissenschaft und Kultur.

> Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοῖς εἰσερχομένοις ἐκωλύσατε.
>
> (Wehe Euch Schriftgelehrten! Denn ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen. Ihr kommt nicht hinein, und wehrt denen, die hinein wollen.)
> Evang. Luc. 11, 52.

Welche Stellung der Wissenschaft im Ganzen der Kulturzwecke rechtlich gebührt, ist die Frage, welche hier untersucht werden soll. Was ist Wissenschaft, was kann sie sein und was soll sie sein?

Diese Arbeit gliedert sich naturgemäß in drei Teile: der erste wird das Wesen aller Wissenschaft, der zweite das Wesen aller Kultur, der dritte das Wesentliche ihres Verhältnisses zu erforschen suchen müssen.

I. Wesen der Wissenschaft.

Wissenschaft kommt von Wissen. Mit dem Begriff des Wissens, auf die Welt angewendet, ergibt sich sofort die Frage: Wie viel kann der Mensch wissen?

Das Unternehmen der Wissenschaft besagt, der Gedanke, der in ihr liegt, heißt: der Mensch kann alles wissen. Er kann es, denn er will es. Es liegt in der Idee der Wissenschaft, wie in allen historischen Versuchen zu ihrer Verwirklichung immer, ungestüm und naiv, oder unbeugsam und zielbewußt, mit kindlichem Wagemut oder männlichem Trotz, die Forderung: Alles, oder nichts. So stellt auch Goethe das Problem individuell für Faust: Alles, oder nichts wissen können.

Den Begriff des Wissens untersucht die Wissenschaft nicht, prüft ihn nicht. Er ist ihre Voraussetzung, ihre Bedingung, die

sie nicht in Frage stellen lassen kann. Sie fragt nur, um das Wissen zu bejahen, nicht um es in Frage zu stellen. Sokrates und Kant, die schon bei der Frage stocken, was Wissen sei, sind ihre Männer nicht. Sie stürmt vorwärts, und ihr Ziel ist ihr gegeben. Denn sie hat einen Feind, das ist der Glaube, Glaube im weitesten Umfang.

Ein Tatbestand kann in doppelter Weise bejaht werden: durch das Wissen *und* durch den Glauben. Wenn ich ein Urteil bejahe in Form des Wissens, so mache ich seinen Inhalt damit unabhängig von mir. Ich setze hierdurch in der Natur sozusagen eine Schrift, die jeder in gleicher Weise lesen müsse. Ich stelle ein Faktum hin, als eine Position, die von meiner Existenz nicht bedingt ist; ich objektiviere etwas, vor dem ich wie andere in alle Zukunft mich werde beugen müssen, das aber unser aller nicht weiter bedarf. Wenn ich hingegen etwas *glaube*, so setze ich meine *Persönlichkeit* an die Stelle jener Objektivität, jener allgemein gültigen Existenz; ich gebe durch einen freien Akt meine Zustimmung zu einer Möglichkeit, ich setze *mich* ein für ein problematisches Urteil. Die Gewißheit des Gewußten ist unabhängig von meinem Wissen, die Gewißheit eines Glaubenssatzes beruht darauf, daß *ich ihn glaube*. Ein Glaube ist nichts ohne die Gemeinde, die ihn glaubt. Die Gewißheit meiner Heilung durch Berührung einer Reliquie ist da mit meinem Glauben an diese Möglichkeit. Auch der ganze Mensch kann mit seinem Glauben stehen und fallen: es kommt darauf an, wie viel von *sich* er in seinen Glauben hineingelegt hat. Hat er sich ganz hineingelegt, so handelt es sich um Leben und Tod.

Hierbei ist streng unterschieden zwischen Glauben (*πίστις*) und Meinen (*δόξα*). Die *Meinung* eines Mannes der Wissenschaft, daß sich in seinem Gebiete etwas in bestimmter Weise verhalten werde, die *Hypothese*, verzichtet durchaus nicht auf Begründung; daß auch der logische Charakter der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit, bloß auf das eine gemeinsame Element des *Nicht-Wissens* hin, mit dem gänzlich alogischen Charakter des Glaubens so oft auf eine Stufe gesetzt, daß das Vermuten mit dem Glaubenstitel bekleidet wird, tritt der prinzipiellen Klärung über den Begriff des Glaubens immer wieder hindernd entgegen. *Der* Glaube, von dem als solchem einzig die Rede sein dürfte, wenn nicht grundverschiedenes den gleichen Namen

empfangen soll, hat auch mit der Wahrscheinlichkeit nichts zu tun. Er bedarf der Logik nicht; während im tiefsten Grunde die Logik nicht auf ihn verzichten kann. Die letzten Sätze der Logik, der Satz des Widerspruches und der Identität, können nicht mehr gewußt, sondern müssen geglaubt werden. Wie die Ethik ein Subjekt voraussetzt, das will, so bedarf auch die reine, formale Logik, deren Prinzipien in stolzer Erhabenheit und Selbstgeschlossenheit über den Köpfen der Individuen zu thronen scheinen, eines Subjektes, das glaubt. Daß die Ethik gewollt werden muß, daß die moralische Maxime sich an den Willen wendet, daß der sittliche Wert mit dem Anspruch auf Schaffung des Willens auftritt, wird man eher geneigt sein zuzugeben, als daß die theoretischen Sätze der Logik an die Zustimmung des Individuums gebunden sein sollen. Und doch ist dem so. Der Schein, daß die Logik sich nicht an das autonome Individuum wendet als ein zweiter kategorischer Imperativ, der unbedingten Gehorsam verlangt, und dessen Quelle ebenso in unserem intelligiblen Wesen zu suchen ist, wie die des anderen Imperativs, den Kant irrtümlich für den einzigen ansah, wohl weil beide im Grunde eines sind — dieser Schein entsteht dadurch, daß die Ethik eine Verwirklichung in der Zeit will, während die Logik sozusagen vor aller Zeit ist. Die Ethik sagt, was werden soll, die Logik sagt, was ist, daß etwas **ist**, daß gewisse Sätze Geltung haben. Die Ethik gibt so der Geburt einen Sinn im Hinblick auf den Tod, die Logik nimmt dem Streben seine Sinnlosigkeit, indem sie von der Geburt aus negiert, daß ihm alles verfällt.

Wenn ich den Satz A = A nicht anerkennen, ihn vielmehr zu widerlegen versuchen wollte, so würde ich mich der Logik bedienen müssen, d. h. eben dieses Satzes. Wenn ich mich irgendwo nicht nach ihm richtete, so würde es heißen, meine Ableitung sei falsch. Der Satz selbst ist also das Kriterium von Wahr und Falsch, und bereits der Maßstab meiner Deduktion, die Norm, die ich selbst an sie anlege, sowie ich zu deduzieren beginne. Ich kann also nur alles Folgern ablehnen, mich des Urteiles enthalten. Ob ich den Satz nun zu widerlegen, oder auch, ob ich ihn zu beweisen unternähme, er wäre beidemale schon in der Argumentation als wahr vorausgesetzt, ich hätte das Resultat in beiden Fällen erschlichen. Der Satz bleibt also eine These,

die nicht bewiesen und nicht widerlegt werden kann. Ich kann mich um ihn bekümmern, bin aber dazu logisch nicht mehr verpflichtet, denn die Logik gipfelt eben in dem Inhalte dieses Satzes (und seinen beiden anderen Ausdrucksformen, auf deren größere oder geringere Vorzüge vor einander hier nicht eingegangen werden soll, den Sätzen vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten). Daß ich von ihm nicht loskommen kann, mag den pathologischen Psychologen interessieren, für die Auseinandersetzung mit ihm ist es von keiner Bedeutung; ich kann auch von verschiedenen anderen Dingen nicht loskommen, z. B. von mir selber. Die Logik läßt sich also nicht beweisen, nicht ableiten aus etwas anderem: was zu beweisen war.

Ich kann demgemäß die Logik nur aus freiem Willen anerkennen, indem ich den absoluten Maßstab mit ihr setze. Der Satz A = A ist die These überhaupt: die Tatsache des Maßstabes, d. h. daß es einen Maßstab gibt, ist mein **freier Akt**. Hätte das Prinzip der Identität einen Obersatz, so gälte von diesem dasselbe u. s. f. Mit der Freiheit des Subjektes als Noumenon ist es ja gar nicht anders verträglich: die Logik darf ihm keine Vorschriften machen, an die es sich binden müßte. Es kann die Logik anerkennen, indem es sie selbständig, durch den höchsten Akt der Spontaneität, zur Norm des eigenen Denkens macht; es darf aber nie von der Logik bezwungen werden. Ob ich die Logik setze und sie zum Richter über all mein künftiges Denken mache, oder auf sie verzichte, in beiden Fällen handle ich frei. Wer auf die Logik verzichtet, der verzichtet auf das Denken. Wer auf das Denken verzichtet, der ergibt sich aus freiem Willen der Willkür. Auch die Logik ist aus freiem Willen gesetzt, aber mit ihr bindet sich die Persönlichkeit in Freiheit. Die logische Norm ist ein „Gesetz der Freiheit“ nicht minder als die sittliche Pflicht, nach jenem Begriffe Kantens von den Gesetzen, „welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden“. (Kritik der reinen Vernunft, Kanon der reinen Vernunft, erster Abschnitt.)

Damit ist gezeigt, daß auch die Logik sich an ein freies Wesen wendet, mit dem Anspruch, von demselben zur bin-

denden Maxime seines Denkens gemacht zu werden; ebenso wie der kategorische Imperativ Kantens mit der Forderung auftritt, zur alleinigen unbedingten Maxime des Handelns gemacht zu werden. Mit diesem Nachweise der Logik als spontaner Bindung des intelligiblen Subjektes ist eine Ergänzung der Kantischen Philosophie erstrebt.

Man wird also die Absicht dieser Untersuchung nicht mißverstehen. Nichts liegt ihr ferner als an der absoluten Logizität des Weltalls auch nur den leisesten Zweifel zu erheben, von der sie ebenso durchdrungen ist wie von seiner absoluten Ethizität. Was ich behaupte, ist, daß man beide nicht wissen, sondern nur glauben kann.[1] Für Logik und Ethik liegen die Verhältnisse ganz gleich. Es läßt sich nicht beweisen, daß der Mensch das Gute tun soll. Denn ließe sich das noch ableiten, so wäre die Idee des Guten Folge einer Ursache und könnte also auch Mittel zum Zwecke werden. Das Gute muß, wenn es getan werden soll, um seiner selbst willen getan werden, also identisch sein mit dem, was absolut nicht Folge eines Grundes sein, absolut nicht Mittel zum Zwecke werden kann. Ebenso aber kann ich nicht mehr beweisen, warum das Wahre vor dem Falschen zu erwählen ist; die Wahrheit kann ihren Rechtsanspruch vor der Falschheit, vor Irrtum und Lüge, nicht mehr begründen, ebensowenig als Kant in jenem Kapitel seiner Religionsphilosophie, das „Über den Rechtsanspruch des guten Prinzips vor dem bösen“ überschrieben ist, das Gute noch plausibel zu machen vermochte. Gegen den Teufel argumentiert man nicht. Man behauptet sich gegen ihn oder man verfällt ihm.

Hier liegt die tiefe Berechtigung der tiefsten christlichen Idee, der Idee der Gnade. Wer die Logik, die Ethik nicht setzt; wem nicht sonnenklar ist, daß das Gute zu erwählen ist vor dem Bösen, wer hier nicht unbedingt eindeutig, einsinnig wählt und sich entscheidet, wer sich gegen den Teufel nicht behaupten will und zweifelt, ob man sich gegen ihn behaupten solle, der ist eines Dinges nicht teilhaft geworden: der Gnade. Auf ihn hat sich die Taube nicht gesenkt, er ist nicht

---

[1] Kant verwendet in diesem Sinne von Glauben das Wort Überzeugung. „Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive Gewißheit (für jedermann).“ (Kr. d. r. V. S. 622, Kehrbach.)

von jenem heiligen Geiste erfüllt, der das Gute und Wahre ergreift.

Vielleicht verstehen wir jetzt auch jenes oft angeführte Wort Spinozas: „Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.“ (Ethices Pars II, Prop. 43, Schol.) Mit der Idee der Wahrheit begebe ich mich auch des Maßstabes, an dem ich etwas messend es für falsch erklären kann; wo kein Gesetz mehr ist, da ist nur mehr Willkür. Auch die Idee der Wahrheit läßt sich nicht demonstrieren; denn ließe sie sich demonstrieren, so dürfte ich die Wahrheit um etwas anderen willen wollen. Ebenso darf sich meine eigene Existenz, darf sich das Ich nicht beweisen lassen, wenn es Wert haben soll, und ebenso das Du nicht ableiten lassen, wenn es nicht Folge eines Grundes ist, und wenn es nicht als Mittel zum Zweck soll gebraucht werden können. Die Widerlegbarkeit des Solipsismus wäre mit der Ethik gar nicht **verträglich**, ebensowenig wie es die Möglichkeit wäre, die Existenz des eigenen Ich zu beweisen. Daß weder die eigene noch die fremde Seele bewiesen werden kann, liegt also in der Idee der Seele beschlossen. Wäre sie ableitbar, so wäre sie nicht das Letzte. Die These des Solipsismus wird immer wieder zu widerlegen versucht, von den letzten zwanzig Jahren ist nicht eines vergangen, ohne mindestens einen Widerlegungsversuch desselben zu bringen. Man versteht offenbar das Pathos gar nicht, auf dem der Satz ruht: „die Welt ist meine Vorstellung.“ Er bedeutet: Es **wird** etwas geändert, wenn ich nicht bin. Ich werde zur Substanz, und „duae ejusdem naturae substantiae non dantur.“ (Spin. Eth. 2, 10 Schol.) Das Zurückschrecken vor dem Solipsismus ist Unvermögen, dem Dasein selbständig Wert zu geben, Unvermögen zu einer reichen Einsamkeit, Bedürfnis, in der Menge sich zu verstecken, in einer großen Anzahl zu verschwinden, unterzugehen. Es ist feige.

Logik und Ethik führen beide zur Idee des letzten Zweckes der Zwecke und des letzten Grundes der Gründe, zur Idee des Absoluten oder der Gottheit, und es war von Platon und Kant einseitig, die Gottesidee bloß auf die Ethik zu basieren, sie bloß dem moralischen Gebiete der religiösen Vorstellungen zu entnehmen. Die Idee dessen, was nicht mehr durch ein anderes bedingt, d. h. frei ist, und so auch nicht Mittel zu einem anderen

Zwecke werden kann, d. h. selbst oberster Zweck und absolute Ursache ist, bildet zugleich die Idee eines höchsten Wesens, die Idee des Subjektes in höchster Potenzierung, die Idee desjenigen, in dem Wert und Wirklichkeit vollkommen kongruieren, ontologische und phänomenale Realität eins geworden sind; die Idee Gottes ist die Idee des Dinges an sich, sie ist aber auch die Idee einer Weltseele. Die Widerlegung der Gottesbeweise, so scharfsinnig sie ist, sie ist überflüssig; denn es liegt in der Idee eines höchsten Wesens, daß dieses nicht mehr ableitbar ist. Und auch die Mahnung der Religionen, Gott nicht zu versuchen, so tief sie ist, sie ist in sich widerspruchsvoll; denn wer Gott versucht, d. h. als Mittel zum Zweck gebraucht, der kann dessen, was seiner Idee nach nicht Mittel zum Zweck werden kann, gar nicht teilhaft sein; wenn er Gott kennt, so wird er ihn nicht versuchen; und wer ihn versucht, der kennt ihn nicht.

Wer das Wunder verlangt, um zu glauben, der verlangt etwas in sich Widerspruchsvolles, Gründe des letzten Grundes, er ist töricht und verblendet; aber er ist auch böse, denn er versucht Gott, er benützt ihn als Mittel zum Zweck, damit er an ihn glaube. Darum sagt Goethe absichtlich nicht: „Der Glaube ist des Wunders liebstes Kind," sondern: „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind." Das Wunder kann nur aus dem Glauben folgen, der Glaube wirkt immer Wunder, aber nie wirkt das Wunder den Glauben (außer bei den Frauen). Das Wunder, das vom Ungläubigen verlangt wird, auf daß er glaube, ist seine letzte Unmoral: denn er verlangt so, zum Glauben von außen gezwungen zu werden; dies ist die gröbste Persiflage des Gedankens der Gnade, und ein Mißverständnis, das oft (insbesondere bei den Juden) zu treffen ist. Geschenke von Gott sind nicht Geschenke, bei denen der Mensch passiv, unfrei wird; es ist das Geschenk der Freiheit selbst, um das es sich handelt.

Kehren wir von diesem denkbar höchsten Gipfel, der unserer Untersuchung zu besteigen möglich war, und den sie so früh erklommen hat, mit gereinigter Anschauung zu ihrem Ausgangspunkte zurück, so erblicken wir als ihr Resultat von höchster Wichtigkeit dieses, daß alles Wissen auf dem Glauben beruht. Damit ist keineswegs die ebenso triviale als grundfalsche und bodenlos seichte Phrase wieder aufgewärmt, daß Wahrheit nur ein höchster Grad von Wahrscheinlichkeit sei. Die gewonnene

Erkenntnis geht vielmehr darauf, daß alles Wissen nur in Anwendung der Logik auf konkrete Inhalte beruht, die Logik selbst aber nur geglaubt werden könne. Die Religion kann auf das **Wissen,** das Wissen aber nicht auf den Glauben, auf die Religion verzichten. Aus der Thesis A = A kann man nicht, wie Fichte wollte (in einem bei allem Schein der Abstraktheit an gewaltigster Kühnheit einzigem Unternehmen), mittels der dialektischen Methode die ganze Welt deduzieren; aber die Thesis A = A ist gesetzt in der Urthese, in der metaphysischen Position, daß etwas sei, in der freien Setzung eines existierenden Vollkommenen, des höchsten Gutes durch den Menschen, in jener Handlung, welche Religion heißt. Religion ist die Erneuerung der Welt durch die Tat, indem durch sie die Welt erst unter dem Gesichtspunkte eines absoluten Wertes und Zweckes betrachtet und damit des „von ohngefähr“ entkleidet wird; ihre Wiederholung und höchste Bejahung durch das frei wählende Individuum, das dem Ganzen vermöge höchster Spontaneität einen Sinn gibt; der Entschluß des Menschen, eine Bestimmung zu haben und diese Bestimmung zu erfüllen. **Gott ist die Bestimmung des Menschen, Religion der Wille des Menschen, Gott zu werden.** Religion ist die freie Position des Reiches der Freiheit, des Absoluten, Neuschöpfung des Universums, Setzung des Etwas im Gegensatze zum Nichts. So bleibt dem Glauben sein Recht stets gewahrt gegenüber dem Wissen, als dessen Voraussetzung er sich uns enthüllt hat. Wie der Glaube überall zum absoluten Etwas, so führt der Unglaube überall zum Nichts. Er bejaht kein *ὄντως ὄν,* keinen höchsten Wert, als das metaphysisch Seiende, und wird darum theoretisch zum Nihilismus (Relativismus, Skeptizismus, heute in merkwürdiger und sehr bezeichnender Verkehrung, sozusagen vom Geschäftsstandpunkte aus, meist Positivismus genannt), in praktischer Beziehung zum Indifferentismus. Beide differenzieren sich, je nachdem sie dem Glauben an die Logik oder dem an die Ethik entgegenstehen: ohne die Idee der Wahrheit kommt es theoretisch zum Agnostizismus oder Phänomenalismus, in dem für den Begriff der Wahrheit kein Platz mehr ist, praktisch zum Illusionismus, der der Wirklichkeit sowenig selektiv gegenübersteht, wie der schlafende Mensch den Traumgestalten, die an seinem nur passiven Geiste vorüberziehen; ohne die Idee des Guten

erübrigt theoretisch nur der Determinismus, der das Individuum nicht mehr werten läßt, weil er ihm nichts mehr zurechnet; und praktisch der Fatalismus, der auf jedes Wollen, weil auf jedes Wollen des Zieles, Verzicht geleistet hat.

Angesichts des unsäglich tiefen Niveaus der heute üblichen Kontroversen über „voraussetzungslose Wissenschaft" sei nochmals wiederholt: es gibt nur ein freies Glauben der Logik, wie ein freies Wollen der Ethik. Religion ist das letzte hier wie dort. Das Wissen hat nur die Logik, das Erkennen-Wollen die Idee der Wahrheit zu seiner Voraussetzung: an diese aber kann ich nur **glauben.** Glaube ist die stete, bewußte oder unbewußte Voraussetzung der Wissenschaft, er immaniert vom Uranfang an jeder ihrer Unternehmungen. Die Idee des Guten-Wahren, die Existenz eines höchsten wesenhaften Wertes und eines höchst vollkommenwertigen Wesens, die Existenz Gottes, beweisen zu wollen, ist eine praktische Contradictio in adjecto: es liegt im Begriff der Gottheit, daß sie nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann. So gibt es auch keinen höheren Richterstuhl mehr, vor dem sich Logik und Ethik auszuweisen, vor dem sie zu bestehen hätten: ich kann beider Rechte nicht mehr begründen. Dem verzweifelten Worte Pascals (Pensées 2, 17, 107), man müsse den absoluten Maßstab auch darum annehmen, wenn man nicht wisse, ob er bestehe, weil man nur auf diese Weise sicher sei, nicht gegen ihn zu fehlen, wenn er existiere — diesem Argumente des entsetzlichsten Zweifels möchte ich das andere entgegensetzen: Gott muß sein, wenn ich Wert haben soll. Wenn Gott nicht ist, so kommt auch für mein Leben das Wertproblem nicht mehr in Frage, ich bin dann nichts, und nicht einmal zur Demut habe ich dann Veranlassung, weil auch diese mir meine Wertlosigkeit angesichts des Wertes vorstellt: Gott muß sein, auf daß ich sei; ich bin nur soviel, als ich Gott bin.

Daß dies das Wesen des Gottesgedankens und seine Bedeutung für die Menschheit ist, daß Gott der vollendete Mensch, der vollendete Mensch, wie Jesus Christus, Gott ist, daß der Glaube an Gott nur der höchste Glaube an sich selbst ist, haben die tiefsten Geister wohl erkannt: Geister zweiten Ranges freilich gibt es, welche gerade dahin nie gekommen sind. Es ist das denkbar größte Mißverständnis der Gottesidee, und anwendbar

nur auf den Gottesbegriff der Juden, mit Schopenhauer (Neue Paralipomena, § 395) zu sagen: „Sobald Gott gesetzt ist, bin ich nichts“, oder mit Nietzsche (Also sprach Zarathustra): „Aber Freunde, daß ich Euch ganz mein Herz verrate: wenn es einen Gott gäbe, wie ertrüge ich es dann, kein Gott zu sein? Also gibt es keinen Gott.“ Das Ich wird nicht kleiner, sondern größer durch allen wahren Glauben. — —

Der Glaube, auf dessen Elimination die Wissenschaft ausgeht, erweist sich demnach als ihre eigene Basis. Freilich hat auch noch immer jedes Zeitalter von extremer Wissenschaftlichkeit Blüten getrieben, welche die Idee der Wahrheit selbst zu verleugnen suchten; die Übertreibung des Wissensanspruches führt zu seiner Negation, indem die Logik, seine Voraussetzung, als nicht mehr wißbar, in Zweifel gezogen wird.

Dem Glauben nämlich korrespondiert der Zweifel, (praktisch: die Verzweiflung); die Idee des Wissens hat zur Korrelation die Frage. Der Zweifel, der ebenso individuell ist als der Glaube, hat, was konkrete Inhalte anlangt, in der Wissenschaft keinen Platz; der Gaube der Wissenschaft ist der an die formale Logik.

Die Unterscheidung zwischen Glauben (*πίστις*) und Wissen (*γνῶσις*), der Kampf darum, ob ein Urteil auch gewußt werden kann, nicht nur geglaubt, hat in der Geschichte der Philosophie eine berühmte Rolle gespielt (Hume-Kant) und nimmt noch heute einen sehr weiten Raum in den zahlreichen Kontroversen über die Theorie des Urteiles ein. Sicher scheint mir, wenn die wissenschaftliche Vermutung und die mathematische Wahrscheinlichkeit, ihrem psychologischen Charakter gemäß, vom Gebiete des Glaubens ausgeschieden werden, folgendes festzustehen: Im Glauben wird auf Beweisbarkeit, auf Ableitbarkeit, auf das allgemeinere Sichtbar- und Plausibelmachen des Geglaubten, auf alles Demonstrierbare verzichtet. Der Glaube involviert eine Schenkung meinerseits, ich gebe dem Urteil, an das ich glaube, von mir, gebe ihm mich.[1] Das Geglaubte steht außerhalb der Logik, an die ich ja selbst nur glauben kann. Darum kann ich glaubend, aber nicht wissend bejahen, was „absurd“ ist. Der

[1] Idee des Opfers: Hingabe an die Idee. Das Opfer ist die Antwort auf die Gnade.

Wissende stellt seinem Subjekt ein Objekt gegenüber, löst aber dieses vollständig von jenem, als einer Welt der Realität angehörig, die unabhängig von seinem und jedem Subjekt besteht. **Glauben** kann man im Grunde nur an sich selbst. Die transzendentale Methode Kantens bestand darin, im Individuum die überindividuellen Bedingungen aufzusuchen, welche Wissenschaft als solche konstituieren. Er fragte, was Wahrheit ihrem Begriffe nach sei, nochmals und anders als man bisher gefragt hatte. An die Idee der Wahrheit selbst kann aber der Mensch nur glauben und sich ihr unterordnen durch sein individuelles Wahrheitsstreben. Fichte hat erkannt, daß der Satz der Identität, der formal sich mit dem Begriffe der Wahrheit deckt, identisch ist mit dem Satze: ich bin. Also auch der Glaube an die Logik ist im letzten Grunde Glaube an sich selbst. Und der bekannte Vers des Angelus Silesius, in dem es heißt, daß Gott ohne ihn nicht sein könne, zeigt uns nun den Grundgedanken der Mystik als identisch mit der tiefsten Tiefe der Logik und von dieser aus erreichbar.

Der Wissenschaft liegt, vermöge dieses Gegensatzes zwischen Individualität und Allgemeingültigkeit, alles daran, den Glauben zu eliminieren. So wenig sie sonst ihre Argumente aus der Ethik holt, hier hat sie es immer geliebt, die moralische Verurteilung zu benützen, welche aller Aberglaube mit Recht erfährt, und diesem den Glauben als einen Spezialfall unterzuordnen, allen Glauben in Aberglauben aufzulösen. Was ist Aberglaube? Aberglaube ist eine Bejahung des Alogischen, welche nicht eine Selbstbejahung des Ich voraussetzt, nicht durch ein wertspendendes Ich erfolgt; er ist Setzung eines nicht gewußten Zusammenhanges, also nicht in freier Aktivität, sondern in passivem Zwange. Im Aberglauben (seiner Psychogenesis nach) fügt sich das unfrei gewordene Subjekt jedem beliebigen Inhalt. Darum hängen auch Aberglaube und Furcht so innig zusammen. Es gibt keinen Aberglauben, der nicht furchtsam machte, keine Furcht, die nicht abergläubisch wäre. Furcht aber gibt es nur vor der Aufhebung der Individualität, vor dem Verluste des Zusammenhanges mit dem Absoluten, für den der Mensch durch das Logische und das Ethische in seiner Persönlichkeit (durch die „Vernunft" Kantens) Gewähr hat. Todesfurcht, Furcht vor dem Doppelgänger, vor dem Weibe (die nur das Gefühl

ist, daß die Frau keine metaphysische Realität, keine Existenz hat), vor der Sünde und vor dem Irrsinn, das läßt sich mit leichter Mühe aus diesem allgemeinsten Schema der Furcht ableiten. Der Wille zum Wert, zum Absoluten, zu ihm hin oder zu seiner Festhaltung, ist die letzte, allgemeinste menschliche Eigenschaft. Furcht ist gleichsam nur die Kehrseite des Willens zum Werte, die Weise, in der er offenbar wird, wenn seine Negation droht. Die furchtbarste Furcht, die Furcht vor sich selbst, erklärt sich ebenfalls auf diesem Wege: es ist die Furcht vor dem empirischen Ich; die Furcht vor der Reduktion der zeitlosen Persönlichkeit auf ein punktuelles Zeitelement ist in jenem Augenblick immer da, wo die Gegenwart als Zeitaugenblick überhaupt zum Bewußtsein kommt, statt daß der Mensch irgendwie durch den Gedanken an Zukunft oder Vergangenheit ausgefüllt werde, d. h. sich wollend oder denkend verhält.[1] Die objektive Seite der Furcht vor sich selbst kommt in der Unheimlichkeit der These des absoluten Phänomenalismus zum Vorschein, welche lehrt, daß nur die Empfindung Realität habe, und ich der fortdauernden Existenz einer Wand, die ich eben betrachtet habe, nicht mehr versichert bin, wenn ich ihr den Rücken zukehre. Indem es in Frage gestellt wird, ob die Wand noch da sei, wenn ich mich umdrehe, scheint die Existenz der Welt des „transzendentalen Objektes“, wie früher die des „transzendentalen Subjektes,“ auf ein Zeichen eingeschränkt und dadurch irreal, wertlos gemacht; der Kontinuität des Ich, welcher objektiv die Kontinuität der Welt entspricht, droht Aufhebung. Der Verbrecher, der sein kontinuierliches Ich prostituiert, preisgegeben hat, besitzt nichts mehr, das er Diskontinuitäten in der Außenwelt entgegensetzen könnte: darum schrickt er so leicht zusammen; denn Schrecken gibt es nur vor Diskontinuität.

Unheimlich ist darum alles Vergessen, unheimlich die Redensart: „Das ist nicht mehr wahr;“ denn sie übergibt einen Teil meines Ich, eine Erinnerung von mir, der Vernichtung.

Furcht ist also der durch die Gefahr seiner Negation offenbar gewordene Wille zum Wert. Da aber Negation des Wertes

[1] Diese Reduktion des Ich auf ein Zeitatom, seine Einsamkeit in der Zeit (statt einer Verbindung mit allen Ewigkeiten) ist das, was das Einhorn in Böcklins „Schweigen im Walde“ vollkommen genial symbolisiert.

nur durch den Wert und vor dem Wert möglich ist, so erklärt sich hieraus auch die Furcht vor der Strafe Gottes, die Furcht vor Krankheit und Armut, sofern diese als solche betrachtet werden, und die Furcht vor der Hölle. „Kein Mensch ist gut," hat Christus gelehrt, und einerseits ist darum kein Mensch frei von Furcht; aber, trotz aller „moral insanity", es gilt auch der andere Satz: Kein Mensch ist böse.[1] Der absolute Verbrecher würde freilich ebensowenig die Furcht kennen wie der absolute Heilige; da es aber auch keinen Menschen gibt, der gänzlich böse wäre, so ist auch hier keine Instanz gegen die Allgemeinheit der Furcht zu finden, wenn es auch Annäherungen an Furchtlosigkeit gibt. Die Furcht des Verbrechers ist die aus dem dumpfen Bewußtsein seiner Tat erwachsene, nicht vor der Idee des höchsten Wertes, der Bestimmung des Menschen bestehen zu können, von dieser als wertlos beiseite geworfen zu werden. Darum ist Furcht nur durch das sichere Bewußtsein von eigenem Werte zu überwinden. Den eigenen Wert schafft aber der Mensch in Freiheit, oder er wirft ihn weg und verzichtet auf Schöpfung, die immer Wertschöpfung ist. In der Furcht gelangt dem bejahenden, schaffenden Menschen die Negation der Tat zur Abhebung: darum gibt es, kurz gesprochen, Furcht nur vor Passivität. Furcht vor dem Unbekannten ist Furcht vor dem Unbewußten; denn nur wessen der Mensch sich bewußt ist, dem gegenüber ist er frei (weil er noch außer ihm, über ihm steht). Der Mensch würde sich auch vor dem Tode nicht fürchten, wenn er ganz Sicheres um ihn wüßte. Da aber kein Mensch weiß, wie viel von ihm leben wird, ob er nicht bloß Engel ist (denn nur sein Engel bleibt am Leben), sondern auch Teufel, weil jeder schuldig ist, darum fürchtet sich jeder vor dem Tode.

Ich fasse die Daten zusammen, aus denen sich hier die Theorie der Furcht ergibt. Furcht gibt es nur vor dem Nicht-Sein, vor dem Nichts; Furcht gibt es nur vor dem Bösen, vor Irrsinn, Vergessen, Diskontinuität, vor dem Weibe, dem Doppelgänger, vor dem Tod, vor Schuld—Strafe (= Vergangenheit—

[1] Es kann darum ebenso unheimlich sein, wenn der Mitmensch ganz dasselbe wahrnimmt oder denkt wie ich (mein Doppelgänger im Geistigen ist), als wenn er das, was ich wahrnehme und denke, gar nicht wahrnimmt und versteht. Durch das erste werde ich, durch das zweite die Welt vernichtet.

Zukunft), vor Schmerz, vor Passivität, vor dem Unbewußten (dem Schicksal), vor Krankheit, vor Verbrechen — das alles aber ist eines. Es ist Furcht vor dem Tode.

Ich berufe mich hier auf die Theorie des zweifachen *Lebens* („Geschlecht und Charakter", 1. Aufl., S. 377 bis 381; vgl. S. 274, 399, 440). *Furcht ist die Kehrseite des Willens zum Leben, die Reaktion alles Lebens gegen alle seine Feinde.* Darum gibt es tiefere und gewöhnlichere Furcht, je nachdem es ans irdische oder ans ewige Leben geht: Furcht vor dem irdischen, stofflichen, Furcht vor dem metaphysischen, seelischen Tode. Die erste Furcht kennen auch die Tiere, die zweite nur der Mensch (er freilich auch die erste). Weil nun alles Leben durch Liebe entsteht, das niedere durch Liebe zur Materie (Essen und Geschlechtsverkehr), das höhere durch Liebe zu Gott (geistige Nahrung; Liebe zu Gott kann Liebe zur Wahrheit, zum Guten, zum Schönen heißen), so ist *Furcht* das aller *Sexualität und aller Erotik Entgegengesetzteste.*[1] Darum umschlingen sich Menschen, die getötet werden sollen, koitieren Mann und Weib, wenn ein Erdbeben sie zu vernichten droht. Darum sucht der Mensch (nicht nur des physischen Erfolges halber) stets Verbindung mit anderen, wenn er sich fürchtet; zwei Menschen schlafen *zusammen*, um leichter einer Furcht Herr werden zu können. *Die Furcht vor der Einsamkeit ist die Kehrseite des Willens zur Totalität*, und alle Furcht steigert sich, je weiter die Entfernung von der räumlich-zeitlichen Totalität wird. Darum aber ist auch das physische Abbild der Furcht im niederen Leben *Atemnot*; (weil der Atem, das Prinzip des **Lebens,** den *Zusammenhang* mit dem All herstellt; „Geschlecht und Charakter", S. 380, Anm. 1), und ist Atemnot der Angst so verwandt, daß Angst mit *enge*, angustiae, angina (Zuschnürung der Kehle) aus derselben Wurzel gebildet ist.

Furcht also ist das Gefühl einer Leblosigkeit; und es gibt Furcht nur vor dem Tode.

Die Furcht und die Liebe haben beide ihre Phantasie: die Furcht eine passive, die Liebe (in jenem weiteren Sinn, in dem auch geistige Produktion Liebe ist) stets eine aktive. Die Visionen

[1] Im ersten Johannisbrief 4, 18 heißt es auch: *Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.*

des Hamlet, der ein und dasselbe Ding fortwährend sich verwandeln sieht, sind passive Phantasie, und Ausfluß von Furcht: hier wird nicht der Satz der Identität mehr gesetzt (auch fürs Objekt; vgl. „Geschlecht und Charakter", S. 201 f., 246). Auch der Verbrecher leidet, weil in ihm am meisten Passivität ist, darum an schreckhaften Halluzinationen, er hört fortwährend Stimmen, wenn er allein ist, gleich wie der Irrsinnige.

Mut: das ist das Selbstvertrauen des höheren Lebens. Wer ganz mutig ist, wie Siegfried, der ist rein, schuldlos. Darum hängt der Mut mit dem Herzen zusammen; er entspricht der Gewalt des Herzschlages, wie der Atem der „Verbundenheit" (Rappaport), und es ist das Quantum Mut, das ein Mensch hat, der sicherste Anzeiger seiner Größe, Reinheit, Genialität.

Furcht aber ist das Mißtrauen des Lebens, weil es noch Ränder hat, und dort Abgründe sind. Der Glaube an sich schafft den Mut und die Hoffnung (das ist das Ich auf dem Wege zu seiner Verwirklichung).

Der Glaube, welcher das ewige Leben durch seine Bejahung im Wollen und Denken setzt, ist der Antipode des Gefühles der Leblosigkeit, er ist der Besieger der Furcht.

In einem Glauben selbst steckt aber um so mehr Furcht, je mehr Aberglaube in ihm ist. Es gibt wohl keinen speziellen, individuellen Glauben, der ganz frei von Aberglauben wäre. Durch den Aberglauben aber wird, in Gegensätzlichkeit zum Glauben, die autonome Persönlichkeit vernichtet, jedem zufälligen, zeitlich-räumlichen Zusammentreffen zweier Geschehensreihen, die erfahrungsgemäß voneinander unabhängig sind, d. i. dem Zufall preisgegeben. Im Aberglauben verknüpft der Mensch sich funktionell mit anderem, negiert die eigene Freiheit für alle Zukunft, und erklärt sein Wollen und Sollen für fatalistisch gebunden.

Aller Aberglaube verlangt darum Zeichen und Wunder; denn Aberglaube ist die Abdikation selbständigen Denkens und Handelns; der bigotte Feldherr, der nach den Eingeweiden oder Sonnenfinsternissen seine Beschlüsse einrichtet (und hierdurch nur seine Furcht verrät; wie Nikias, wie Kaiser Julian bei Ibsen), hat auf alle Aktivität, und damit auch auf den Erfolg, von vornherein verzichtet.

Im Glauben bejaht in Freiheit kühn und todesmutig der Mensch sich selbst, sein innerstes göttliches Wesen, im Aberglauben nickt er furchtsam zu jeder Wendung des Spieles, er gibt seine Freiheit des Denkens und Handelns auf, indem er sie an etwas bindet. Darum ist Aberglaube stets kleinmütig und feig, Glaube großherzig und tapfer; darum leidet ein Mensch um so mehr an seinem Aberglauben, je mehr er zum Glauben fähig ist.

Das Problem der Furcht gibt an Tiefe und Abgründlichkeit keinem anderen etwas nach. Ich habe nicht die Absicht, diese bloßen Andeutungen hier nach allen Seiten hin auszuführen. Aber das Problem des Wissens hilft es uns noch weiter erläutern durch eine Gegenüberstellung.

Ein Mensch, der die Wand in seinem Zimmer knacken hört oder plötzlich in der Stille des Mittags oder der Mitternacht ein Geräusch vernimmt, kann hierauf in doppelter Weise reagieren: entweder erschrecken oder nachschauen. Neugier und Furcht sind die beiden entgegengesetzten Verhaltungsweisen des Gemütes. Der Wissenschaftler ist der neugierige Mensch, er forscht nach, er will die Ursachen der Erscheinungen erkennen. Das Gegenteil des Forschers, das man vielfach im Künstler, im Metaphysiker oder im Mystiker gesucht hat, ist eigentlich erst ganz der Dämonolog. Die Furcht schafft die Dämonen. Der Mensch, der mutig aufsteht, um hinzugehen und dem Gespenst die Kapuze vom Alltagsgesicht zu ziehen, ist der **Ent-Decker.** Der Mensch, der extrem an der Furcht leidet, wird nie auch nur eine gedankliche Entdeckung machen. Dieselben Mächte in der Natur, die der Wissenschaftler mit den Hebeln und Schrauben verfolgt und bis zur Darstellbarkeit durch Differentialgleichungen zu bringen sucht, kommen dem an der Furcht Leidenden als die Dämonen der Natur zum Bewußtsein. Es ist eine Torheit, die Dämonologie für ausgestorben, für eine ältere, psychisch überwundene Auffassungsform der Welt zu halten, an deren Stelle allmählich im Laufe der Geschichte die wissenschaftliche Anschauungsweise getreten sei. Beides sind zwei polar entgegengesetzte, konstante Charakteranlagen innerhalb der Menschheit, und so alt und ewig wie diese. Ebenso wie heute gab es immer Forscher neben Dämonologen; ebenso wie in den Zeiten, welche der Prähistoriker und Ethnolog mit

Vorliebe aufsucht, gibt es heute Dämonologen, vereinzelt, aber in unverminderter Anzahl, neben dem Korpus der Wissenschaftler. Die Dämonen **sind** die Naturgesetze für den an Furcht leidenden Menschen, Wissenschaft und Dämonologie die zwei Arten, in welchen der Mensch auf das Naturgeschehen reagieren kann. Poe und Schopenhauer, Bürger und Knut Hamsun sind der Natur gewiß nicht fremder als Newton und Kasp. Friedr. Wolff, als Baco und Lagrange, aber jene erfassen sie anders als diese. Ein Mensch kann Dämonolog und Wissenschaftler sein, wenn er genügend universell veranlagt ist: Goethe war beides in größtem Stil.

Die Wissenschaft bringt das Licht und vertreibt die Dämonen der Nacht. Es ist traurig, aber unabänderlich, daß der Wissenschaftler die Dämonen und die Furcht vor ihnen nie verstehen, immer belächeln und wohl auch den Dämonologen meist verfolgen wird. Das soll niemand hindern, noch beirren, die Wissenschaft als die große Leuchtfackel des Geistes moralisch und kulturell hochzuhalten gegenüber der Furcht. Denn Furcht ist sittliche und gedankliche Schwäche, sie macht den Menschen klein und läßt ihn zusammenschrumpfen. Durch Vernunft und nur durch Vernunft können die Gespenster verjagt werden.

II. Begriff der Kultur.

Nichts ist schwieriger, als von einem Schlagwort zu einem Begriff zu gelangen. Und Kultur ist das Wort, in dessen Zeichen heute jedermann kämpft und siegt. Wenn auch der Versuch, dieses Zeichen rein zurückzugewinnen, hierdurch sehr erschwert ist, so ermutigt anderseits zu solchem Unternehmen gerade jener Glaube an die allgemein zwingende Kraft des Wortes; es scheint darauf hinzudeuten, daß mit ihm etwas bezeichnet wird, was zu allgemeinsten Werten in Beziehung steht, für das Individuum gilt und doch dem einzelnen nie nützt, um dem anderen zu schaden.

Natur und Kultur sind Begriffe, die einander oft gegenübergestellt worden sind, besonders von dem Spaziergänger Schiller, der einer Klärung des Kulturbegriffes auf lange hinaus dadurch entgegengewirkt hat, daß er Kultur immer mit Zivilisation identifizierte. Sicherlich ist zuzugeben, daß durch ein noch so inniges Verhältnis zur Natur allein noch kein Mensch auch nur ein

Titelchen der Bezeichnung „kultiviert“ sich verdienen kann. Aber ebensowenig ist die wilde Natur in ihrer Wirkung auf den Menschen antikulturell, und darum der Gegensatz irreführend.

Der andere, bessere, von Windelband und Rickert in der letzten Zeit in schönen Untersuchungen ausgeführte Gegensatz von Natur und Geschichte kann uns hier eher weiter leiten. Offenbar hängt, was man unter Kultur versteht, mit der Geschichte der Menschheit aufs innigste zusammen. Ja, Kultur, soweit sie vergegenständlicht ist in den erhaltenen Werken der vergangenen Geschlechter, sich mit Hegels Begriff vom „objektiven Geiste“ deckt, wird ganz allgemein geradezu identifiziert mit dem, was von dem Leben der Völker übrig bleibt, mit der Summe der Projektionen ihres Daseins auf die Erde, und jede spezielle Kultur danach gewertet, wieviel von jenen Projektionen die Individuen und Nationen überdauerte. Das Wirken des Politikers, soweit er Eroberer und Revolutionär, Zerstörer und Machtsucher, und nicht Gesetzgeber und Staatsmann ist, wird in diesem Sinne als vergänglich den Kulturschöpfungen gegenübergestellt.

Man nähert sich aber heute — unter dem Einfluß jener zwei Männer, die in den letzten Jahrzehnten das Kulturproblem am ernstesten genommen haben, Rich. Wagners und Nietzsches — vielfach doch schon der richtigeren Auffassung, daß es sich zunächst um psychische Qualitäten handeln müsse, wenn die Frage nach Kultur gestellt werde, und nicht um die Residuen aus früheren Zeiten, in welchen sich vielleicht diese Qualitäten offenbart haben. Da lag es nun nahe, den Grad der geistigen Kultur eines Menschen oder einer Ära nach der größeren oder geringeren Intimität des Verhältnisses zu beurteilen, welches sie zur Geschichte früherer Zeiten besitzen. Der Historiker im weitesten Sinne wäre dieser Anschauung der eigentliche Kulturmensch. Das ist es, worauf die gierige Sucht der heutigen Mode nach Kultur eigentlich abzweckt, im Gegensatze zur Bildung, welcher mehr das positive Wissen zugewiesen wird: Beschäftigung mit Literatur und Kunstgeschichte, Orientiertheit über die vergangenen großen Männer der Menschheit und persönliche Beziehung zu ihren Schöpfungen. Kultur würde danach ihre Definition von einem entgegengesetzten Begriffe der Barbarei erhalten, welcher die völlige Unbekümmertheit um das von anderen und älteren Geschaffene bezeichnen müßte. Es leuchtet aber ein, daß

auch dieses Kriterium mit der innersten geistigen Kultur eines Menschen nichts, gar nichts zu schaffen haben kann. Denn gälte es in Wahrheit, so wäre der Mensch am kultiviertesten, der die meisten Bücher gelesen, die meisten Konzerte gehört, die meisten Museen besucht hat. Das ist natürlich niemandem zu behaupten eingefallen, aber aller Kultursnobismus geht auf diese Fiktion zurück. Auch müßte ja dann das Quantum einer kollektiven Vergangenheit, die der Jahreszahl nach spätere Stellung eines Menschen den Grad seiner Kultur mit entscheiden. Die Kultur, auf die es hier ankommt, nimmt aber keineswegs („Sandkorn für Sandkorn") zu im Laufe der menschlichen Geschichte. Der Sinn des Glaubens an den Fortschritt ist ein Glauben an die sittliche Idee des Fortschrittes: Kultur bleibt immer ein Ideal, und wir wollen uns ihm nur nähern. Ebenso wie die Furcht vor dem Aussterben der Menschheit als Gattung nur darauf zurückgeht, daß wir dann auf der Welt keinen Vertreter der sittlichen Idee zurückgelassen sehen, an den wir so gerne noch alle die Hoffnungen knüpfen, die uns das Gefühl der eigenen Unvollkommenheit verbietet: so ist auch der Gedanke der Entwicklung bei irgend tieferen Menschen nicht sowohl auf eine Überschau der Vergangenheit und ihren Vergleich mit der Gegenwart gegründet, sondern nur Ausdruck eines Postulates, das sie an die Menschheit auch als ein Ganzes in der Zeit heranbringen, obwohl sich im einzelnen Geschehen stets alles gleich bleibt, und spät wie früh immer nur der gleiche Kampf vom gleichen Kampfort aus in gleicher Weise unternommen wird. Es gibt keine Entwicklung; was den Menschen zutiefst bewegt, ist ja nur der **Wunsch** nach Entwicklung; es gibt nur ein Bedürfnis, der Gesamtheit der zeitlichen Ereignisse einen realen Sinn außerhalb der Zeit unterlegen zu können; es gibt keine geschehene, sondern nur gewollte Geschichte. Der Wille zur Geschichte der Menschheit erweist hier seinen Ursprung aus demselben tiefsten Quell, aus welchem das Unsterblichkeitsbedürfnis des Menschen fließt; er selbst ist identisch mit dem Bedürfnis nach der Erlösung.

Es gibt darum keine Geschichte des Menschen, weder des einzelnen (der Charakter bleibt konstant, auch wenn einzelne Züge lange Zeit verschwunden scheinen), noch auch, wenn ich ihn mit den anderen vergleiche, die Tausende von Jahren vor ihm gelebt haben.

Es gibt nur eine Geschichte jenes Baues, zu dem sich die objektiven Leistungen der einzelnen vereinigen; es gibt nur „Kulturgeschichte“. Alles andere, z. B. der Krieg, wird nicht an der Idee der Vollkommenheit dieses Baues gemessen; es ist Epos, es wertet nicht.

Da empirische Geschichte, als in der Zeit erfolgend, nichts Wirkliches sein kann und kein Bedürfnis des Menschen zu befriedigen vermag; da es immer und ewig das qualvollste Leiden des Menschen bleibt, keine Geschichte zu haben, und sein sehnsüchtigstes Motiv immer nur, endlich Geschichte zu erleben — darum kann Kultur nicht in der geistigen Rückbeziehung liegen, durch die eine Zeit mit einer anderen sich enger zu verknüpfen glaubt. Die historischen Renaissancen älterer Kulturen haben noch niemals Kultur neu geschaffen, und man irrt gewaltig, wenn man der Berührung mit vergangenen Kulturkreisen die magische Kraft einer völlig primären Wiederbelebung zuschreibt. Kultur bleibt ein Ideal, und einem Ideal vermag auch nur der einzelne suchende Mensch und nicht eine Kompagnie in Geh- oder Eilschritt sich anzunähern. Der Kultur einer Nation muß die Kultur der Individuen vorangehen; und schon darum sind Befürchtungen lächerlich wie jene, die von kultureller Überflügelung eines Volkes reden, weil ein anderes mehr Massenproduktion aufweist. Kultur ist nichts, wozu sich zwei Menschen vereinigen, woran sie kollaborieren könnten.

Als das Wesentliche in aller Kultur wird man einen Sinn zu betrachten haben, der seine zwei Seiten hat. Bedingung aller Kultur und, rein geistig, mit ihr identisch ist der Sinn für Probleme. Darum ist aber alle Kultur auf Individualität gegründet, denn es gibt Probleme nur für Individualitäten.

Diese Bestimmung gibt auch sofort Rechenschaft über die innigen Beziehungen des Kulturbegriffes zum Begriff der Geistesgeschichte.

Denn alle Kunst und Philosophie hat, solange es Menschen gibt, dieselben ewigen Probleme, die großen Probleme der Menschheit und des Daseins behandelt. Die großen Themen der Weltliteratur bleiben die gleichen, für jeden Musiker erneut sich das Motiv des Requiems, die Probleme der Philosophie sind die gleichen von den ältesten Mythen und Sprüchen der Babylonier und Inder bis auf den heutigen Tag. Man denke an die Variationen

des Don Juan-, des Faust-, des Prometheus-Motivs in den Literaturen der Völker, an Hamlets Wiederkehr als Skule, an die Siegfriedsgestalt (= Feramors-Achilleus), an die Metamorphosen des vollendeten Bösewichts als Hagen, Richard III., Franz Moor, Golo, Bischof Nikolas. Die Idealität der Zeit wird vor Kant von den Upanishaden gelehrt, Anaximanders Ethik sagt fast dasselbe wie die Schopenhauers, der christliche Gottesstaat begegnet uns wieder in der Gralsritterschaft der Parsifal-Sage und in Kantens Konzeption eines Corpus mysticum. Im letzten Grunde sind auch die Probleme des Künstlers und die des Philosophen dieselben, nur ihre Behandlung eine verschiedene. Denn Frage und Gedanken sind beiden gemeinsam, dem großen Künstler und dem großen Philosophen. Der Gedanke ist aber demonstrierbar, und darum bedarf die Kunst der Logik nicht minder als die Wissenschaft. Anschauung ist das Individuelle in Philosophie und Kunst; in der ersteren unsinnlich, in der letzteren sinnlich, in der einen zum Begriff führend, in der anderen zum Symbol. Gegenüber der modernen Kunst, die durch den absoluten Mangel der Gedanken charakterisiert ist, und diesen Mangel zu einem Prinzip erhoben hat, indem sie vom Gedanken in der Kunst nichts wissen will, soll betont werden, daß jede wahre Kunst Gedankenkunst ist, jeder große Künstler ein großer Denker, wenn er auch anders denkt als der Philosoph. Alle große Kunst ist darum tief; es gibt nur symbolische Kunst (die freilich nicht mit „symbolistischer", d. h. mit heutiger „Stimmungskunst" verwechselt werden darf). Da es den genialen Menschen ausmacht, daß er in bewußtem Zusammenhange mit dem Universum steht, so wird auch in den Werken des Genius immer der Puls des Dinges an sich, der Atem des Weltganzen spürbar sein müssen. Wir erkennen so, auch von der Einsicht in das Wesen des großen Künstlers selbst aus, daß die Tiefe des Gedankens absolut dazu erforderlich ist, daß auch das Kunstwerk groß sei. Dieser Maßstab, und erst später der der Form, muß an jedes Kunstwerk in allererster Linie angelegt werden; und daß alle Kunstkritik noch immer so blind tappt, daran ist nur dies Schuld, daß sie ihren Gegenstand nicht an dem Ideal gedanklicher Tiefe mißt. Freilich würden die Größen der Weltliteratur an Zahl beträchtlich zusammenschmelzen, wenn man mit solcher Prüfung

Ernst zu machen anfinge, und gar viele Namen würden von dem Postamente der Berühmtheit stürzen, auf das sie die große Menge derer gehoben hat, die von der Kunst nur Rührung oder Aufregung, Stimmung oder Pathos erwarten. Da würden sie hinuntersteigen müssen, einer nach dem anderen. Wieland und Uhland, Horaz und Lope de Vega, Schiller und Otto Ludwig, Grillparzer und Maupassant, Gottfried Keller und Lessing, Storm und Thackeray, Grabbe und Anzengruber, Racine und Walter Scott, Byron und Dickens, Molière und Walther von der Vogelweide; und ebenso unter den anderen Künstlern, z. B. Botticelli und Segantini, Murillo und Thorwaldsen, Gounod und Johann Strauß — keiner, keiner hielte dieses Maß der Ewigkeit aus.[1] Des Gelächters und der Entrüstung aller heutigen Kritiker wäre eine solche strenge Scheidung, wenn sie auch mit den Lebenden ins Gericht zu gehen aus guten Gründen sich gehütet hätte, sicher; aber dennoch würde sie sich an dem Anerkannten soweit vergreifen müssen, daß sie sogar an der Größe des „göttlichen Homer" zu zweifeln sich nicht scheuen dürfte, obwohl sie sich doch hier gegen das einstimmige Urteil aller anderen nur auf die Zustimmung eines einzigen, freilich auch *des einzigen*, auf die Platons, berufen könnte.

Insoferne nun die großen Probleme längst gestellt sind, hängt Kultur mit Kulturgeschichte wirklich zusammen. Aber sie müssen immer neu gestellt werden; ob mit oder ohne Anschluß an frühere Lösungsversuche, ist für das Beginnen gleichgültig und kann auch für den Erfolg nicht wirklich maßgebend sein.

Am stärksten ist der Sinn für Probleme im hervorragenden Menschen: denn die Probleme *sind* in ihm lebendiger als in den anderen. Er empfindet sie als *seine* Probleme, gerade er kommt nie bloß äußerlich zu ihnen, sie sind ihm nicht durch Überlieferung und Umgang angeflogen, sondern er wird durch seine Individualität, durch das Problematische in ihr, immer wieder zu ihnen zurückgeführt.[2] So setzt sich *objektive* Kultur in ihrem Grundstock aus den Opfern zusammen, welche die großen

---

[1] Von den Franzosen blieben da einzig Zola und Baudelaire über, kein Maler, kein Bildhauer!

[2] Beispiele, wie begabte Menschen ganz äußerlich und nicht aus der Tiefe ihres Gemütes heraus zu Problemen geraten können, sind unter den Philosophen Descartes, unter den Dichtern etwa Gerh. Hauptmann.

Menschen aller Zeiten am Altare des Welträtsels dargebracht haben. Subjektive, psychische Kultur ist, in formal stets gleicher Weise, innerer Kultus; ihre objektive Vergegenständlichung ein Darbringen des eigenen Kindes in höchster Verehrung eines unpersönlichen Höchsten.[1]

Dennoch ist Kultur auch etwas Soziales: der Altar, an dem geopfert wird, liegt frei und offen für die Augen aller Sehenden. Die Öffentlichkeit des Kulturdienstes hat man stets dunkel empfunden, und das Allerindividuellste, was es gibt, die Religion, die Frage nach dem Sinn und der Aufgabe des eigenen Lebens, nie als zur Kultur gehörig betrachtet, wenn auch dieses letzte Problem allen anderen Problemen, vielleicht oft unbewußt, immanieren wird. Sowie jeder höhere Mensch sein moralisches Innenleben mit sich selbst ausmacht und den äußeren Beichtvater als sittliche Schwachheit und Schwächung empfindet, so bleibt eben Frömmigkeit, die schließlich mit Moral doch identisch ist, dem ausschließlichen Leben des Einzelnen aufgespart. Auch von der anderen, der Werkseite her, wird sich diese Restriktion empfehlen. Frömmigkeit tut keine Werke, die auf Erden fortdauern. Religion liegt demnach bereits jenseits von Kultur, denn sie hat einen Inhalt, der nicht selbst spezielles Problem werden kann: den letzten Grund des Individuums und der Welt überhaupt.

Sie ist das Individuellste: glauben, sahen wir, kann der Mensch nur an sich selbst, und an sich selbst kann er nur glauben, soweit er dem Absoluten oder Gott als Idee des Guten und Wahren nachstrebt und ihr ähnlich zu werden trachtet. Kultur ist individuell, aber nicht als Problem der Individualität, sondern als Folge der problematischen und durch die Religion als Position erneuerten (wiedergeborenen) Individualität. Kultur ist transzendental (nach dem von Kant geschaffenen Begriffe); alle transzendentalen Funktionen führen schließlich zur Idee des Absoluten als ihrem Schlußbegriff, diese ist aber nicht durch einen logischen Beweis aus ihnen ableitbar. Erst die Transzendentalität schafft Kultur. Die Transzendentalität als der Inbegriff der über das einzelne Individuum in ihrer Gültigkeit hinaus-

[1] Ich wage hier dem Opfer Abrahams einen Sinn unterzulegen, den es vielleicht nicht gehabt hat. Vgl. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 92 (Reclam).

gehenden und doch nur von ihm selbst immer wieder zu vollziehenden Wertsetzungen ist Bedingung aller Sozialität, sie macht die Kultur wieder zur sozialen Sache, zum Werte, der von jedem Individuum selbständig in Freiheit geprüft werden muß, und von jedem immer wieder in formell gleicher Weise anerkannt wird. Soferne z. B. rechtliche Einrichtungen nicht bloß nach dem festen Paragraphen gehandhabt werden, sondern zur Problematisation verhelfen unter der leitenden Idee der Gerechtigkeit und des Unrechtes als allgemein maßgebender Faktoren bei ihrer Erwägung und Anwendung, insoweit und nur insoweit haben Rechtssatzungen kulturelle Bedeutung. So ist es auch nicht die möglichst ausgedehnte und möglichst kontinuierliche Benützung möglichst vieler technischer Erfindungen, welche dem Individuum oder der Gesamtheit Anspruch auf Kultur verleiht, und ebensowenig haben die Resultate der Wissenschaft kulturelle Bedeutung. Weder der Universalgelehrte, noch der Universal-Sportsman repräsentieren den Kulturmenschen.

Daß jedermann eine Uhr in der Westentasche trägt, hat kulturell nicht ein Atom von Wert, solange nicht jedem Einzelnen die Zeit und ihre Messung und moralische Verwertung Gegenstände des Nachdenkens geworden sind. Also auch Kultur als Sinn für Probleme ist ein Ideal: kein Mensch tut diesem Ideal genug, auch der Kultivierteste wird oft darüber erschrecken müssen, über wie viele Dinge er noch nicht nachgedacht hat. Kein Mensch hat Kultur; aber jeder soll Kultur wollen.

Denn Kultur ist auch eine Aufgabe und nicht nur ein Problem, die Kulturfrage hat wie jede andere Frage von wirklichem Schwergewicht ihre praktische neben der theoretischen Seite. Und so differenziert sich Kultur nach der anderen, praktischen Seite hin psychisch als Sinn für Aufgaben. Der Sinn für Probleme muß sich in die Tat umsetzen wollen, und das wird er immer, wenn es dem Menschen mit den Problemen ernst ist. Probleme ohne Aufgaben sind zwecklos, Aufgaben ohne Probleme sind grundlos. Das Spiel als solches ist zwecklos; denn es stellt Probleme, die nie Aufgaben werden können.[1] Der Sport als solcher ist grundlos; denn er stellt Aufgaben, die nie Probleme gewesen sind. Beide sind darum aller Kultur solange

[1] Darum hat alles **Nur-Ästhetische** keinen Kulturwert.

ferne, als sie nicht in einem Menschen der einen wie der anderen Bedingung nachkommen.

Als unumgängliche Voraussetzung aller Kultur wird man daher auch die äußere Freiheit der Individuen immer fordern müssen. Freiheit ist die Grundlage, ohne die Kultur nicht gewollt werden kann, und hiermit ist erst eigentlich der Sinn jener Meinung völlig klar geworden, die als Bedingung der Kultur freie Zeit, Muße im Gegensatz zur Arbeit ansieht. Diese Formulierung beizubehalten, ist nicht möglich. Erstlich wird Muße meist mehr für die *Pflege*, als für die *Kultur* des Individuums verwendet, und dann liegt eben doch auch im Prinzipe der *Arbeit* ein, oft mißverstandenes, und doch sehr wichtiges Element der Kultur.[1] Die Arbeit ist weder das Gute noch das Böse an sich, sie ist an sich ethisch indifferent; wenn auch der arbeitende Mensch, wie die Erfahrung zeigt, moralisch über dem nicht arbeitenden zu stehen pflegt, so kommt es doch stets auf den Zweck an, den Arbeit verfolgt. *Kulturell wertvoll kann nur solche Arbeit sein, die auf Arbeit an sich selbst zurückweist.* Daß sie auch den anderen Menschen zugute kommen wird, wenn sie Kulturwert hat, liegt eben im *transzendentalen Charakter der Kulturwerte begründet* (der Ideen der Wahrheit, Schönheit, des Rechtes u. s. w.). Eine Arbeit, die bloß der Brotbereitung für die eigene oder für fremde Familien gelten kann, wird nie Kulturwert besitzen. Soziale Knechtschaft, selbst wenn sie zu letzten Endes kulturell wertvollen Leistungen *zwingt*, ist daher an sich antikulturell, wie die Phänomene der Armut oder der Krankheit von vornherein durchaus antikulturell sind. Das Gefühl hierfür hat zur kulturellen Hochwertung aller Betätigungen des Individuums geführt, bei denen es keinem äußeren Zwange untertan ist; und so sind Sport und Spiel zu ihrem freilich ebenso unberechtigten Ansehen als Symptomen von Kultur gelangt.

Jene stete Wechselbeziehung auf die allgemeinen Kulturgüter lassen aber sowohl Spiel als Sport gänzlich vermissen. Indessen ist eben dies der Ernst und die Größe des Kulturgedankens: Kultur muß von Individualität emanieren, und sich

---

[1] Diogenes, der „θεωρίης ἕνεκεν" aus seinem Fasse herausschaut, ist keineswegs die Inkarnation der Kulturidee.

vor dem allgemeinen Forum der überpersönlichen Werte behaupten. Das ens transzendentale, das „animal metaphysicum“ ist darum eben dasselbe und kein anderes Wesen als das *ζῶον πολιτικόν*: der Mensch. So beantwortet sich die berühmte Frage aller Soziologie: was früher gewesen sei, das Individuum oder die Gesellschaft; beide sind zugleich, miteinander, da von Anfang an. So, schmeichle ich mir, erklärt sich „jene wunderbarste Tatsache, daß von allen Wesen, die wir kennen, der Mensch auf der einen Seite das zur selbständigsten Ausbildung der Individualität befähigte und zugleich auf der anderen Seite das am meisten durch den sozialen Zusammenhang der Gattung bedingte ist“. (Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., 1899, Bd. II, S. 227.)

Das Zeichen, unter dem die Individuen zur Gesellschaft zusammentreten, und zu dem emporblickend sie als Gesellschaft entscheiden, heißt Kultur. Kultur ist als Idee ihrer logischen Seite nach ein überindividuelles Problem, ihrer ethischen Seite nach eine überindividuelle Aufgabe. Kultur als das Verhältnis des Individuums zur Idee ist Sinn für theoretisches Problem im Denken, Sinn für praktische Aufgabe im Handeln. So ist Kultur zugleich überindividuell als Idee und individuell als Ideal.

III. Die möglichen Absichten von Wissenschaft in Ansehung von Kultur.

Über nichts wird heute so eifrig verhandelt, wie über Kultur. Nichts wird so fleißig studiert, wie Kulturgeschichte, kaum etwas so emsig gefördert und mit solchem Interesse verfolgt wie diese. Keinen höheren Ehrgeiz gibt heute Jung und Alt, Reich und Arm zu haben vor, als den nach Kultur. Dem Kultur-Snob, der sein Bedürfnis nach der neuen Kravatte in das antiquarische Interesse für allgemein ungekannte Künstler und Kunstwerke sublimiert hat, sind wir bereits begegnet. Daneben dringt die Stimme des nach Naturwissenschaft in Kindernährmehlform heulenden Kulturwolfes gar vernehmlich an das Ohr des Lauschenden. Snob und Mob aber bedürfen und ergänzen einer den anderen. Jener war eine vereinzelte, komische und doch nicht ganz unsympathische Erscheinung. Dieser, weniger verlogen, aber selbstsüchtiger, unterstützt sein Begehren wie jener durch

das einzige Argument, den Ruf: Kultur! Ja, in der großen Allgemeinheit ist Kultur heute nicht einmal identisch mit Geistesgeschichte; die Elemente, die sie dem Zeitgeist hauptsächlich zu konstituieren scheinen, sind Wissenschaft und Technik.

Betrachten wir das merkwürdige Schauspiel: nichts geht neben aller Krisenhaftigkeit der anderen Prozesse so sicher in seinem maschinenmäßigen Gange weiter, wie jenes riesige, über die Erde ausgestreckte Wesen, die Wissenschaft; nichts erhebt die gleichen Ansprüche wie diese, nichts erfreut sich der gleichen Fürsorge. Die Mäcene haben ihre Schützlinge gewechselt. Galt einst ihre Bemühung dem Künstler und dem Philosophen (Plato, Aristoteles, Descartes, Grotius, Spinoza, Leibniz, Voltaire), so gilt sie heute den Zwecken der Wissenschaft. Allerdings — es ist auch nicht mehr der Aristokrat, der das Geld in der Hand hat. Der große Kapitalist hat die Entscheidung, und er optiert für die Wissenschaft.

Das hehre Ideal der Wissenschaft ist es, welchem der Wissenschaftler sein Ansehen dankt. Dieses Ideal allein sollte sein Stolz sein; in seinem Namen bewußt zu arbeiten, der Idee ein bloßer Diener zu leben, seine Ehre. Die tiefe Verachtung, welche jeder Wissenschaftler (im weitesten Sinn) für jeden Techniker (im weitesten Sinne; in welchem auch der Jurist und der Arzt dazu gehören) als solchen hegt, rührt daher.

Die Achtung vor dem Gedanken der Wissenschaft hat sich dann aber auf die offizielle Gilde ihrer Jünger übertragen. Besonders im vergangenen Jahrhundert und besonders in Deutschland ist diese Wertausstrahlung erfolgt. Sie ist als Ganzes unberechtigt, im einzelnen mag ebensoviel Recht wie Unrecht hierbei geschehen sein, und die Geschichte der Wissenschaft wird hier selber noch reichlich Kritik üben müssen. Ich meine die geistig beherrschende Stellung, welche die Professoren der Universitäten in den letzten hundert Jahren gewonnen haben. Ein Universitätsprofessor spricht, und die Welt horcht. Das ist an sich ein erfreuliches Zeichen. Aber viele sprechen oft sehr von oben herab von den Universitätsprofessoren, von den Rektoratsreden-Rednern, und sehr zur Kultur hinunter. Nur selten stecken sie mehr die Ziele höher, um den trägen Flug der anderen anzuspornen, meist glauben sie zuversichtlich, vom Borne selbst zu kommen, Kultur mit vollen Händen aus ihm zu schöpfen und der Welt zu kre-

denzen. Diesem Zwecke dient die Umdeutung des Alma Mater-Begriffes aus einem freien Boden des Studiums in einen heiligen Hain der edelsten Früchte der Menschheit, indem sie die Personen entlastet und durch die Fiktion des besonderen Quelltrunkes sakrosankt macht.

Hiermit aber beginnt allmählich sich eine Vorstellung von der Wissenschaft zu entwickeln, welcher gar wenig von dem Drang nach Erkenntnis und System anzukennen ist. Wissenschaft wird zur Parole, zum Ziel nicht mehr als Erkenntnis, sondern als möglichst große Summe der „positiven" Erkenntnisse.

Die Arbeitsweise wird so mechanisiert und auf die bestehende Schablone eingeschränkt.

Weil in der Reihe der Paraffine noch einige Homologe nicht zur Darstellung gebracht worden sind, gilt es, auch diese zu gewinnen, nicht als ob davon eine wirkliche Förderung des Denkens erwartet würde, sondern „für die Wissenschaft".

Weil das Verhältnis der ebenmerklichen zu den übermerklichen Empfindungsunterschieden mit Bezug auf die Schallstärke noch nicht untersucht ist, muß es ehestens geschehen. Wozu? für die Wissenschaft. Die Arbeit selbst liest kein Mensch, sie kommt in die Bibliotheken und Bibliographien, und man hat nun die Beruhigung, daß „es gemacht ist". Machen: das ist das Wort für den heutigen Fabriksbetrieb des Erkennens, in welchem die Vorsteher der großen Laboratorien und Seminare die Funktionen kapitalistischer Industriebarone vortrefflich ausfüllen. „Quellen!" heißt es in der Geschichtsforschung, „Versuchsreihen! in der exakten Wissenschaft. Despotisch herrschen die Zahl, die Statistik, die Fehlermethode, die genaue Gewichtsanalyse. Nicht ohne tiefe Berechtigung hat diese Wissenschaft alle ihre Feststellungen als **gleich** wichtig verkündet. Die Akademien der Wissenschaft sind die mächtige Gerusia dieses Staates, die fürchterlichen Großmütter der europäischen Kultur;[1] und sie hüten und mehren das Erbe. Und wehe dem, der es wagte, an der Wissenschaft, die sie repräsentieren, an dieser Wissenschaft als Zweck der Zwecke zu zweifeln! Der es wagte, an das Recht der Wissenschaft auf die Benützung des Spitalskranken zu Versuchen mit neuen Immunisierungsmitteln zu tasten, ist ein

---

[1] An Kindesstatt liebt die europäische Kultur das Fräulein Ellen Key.

Dunkelmann und Antisemit; der es beklagte, daß Tiere fortwährend ohne Not lebendig gequält werden, mit seiner Sentimentalität ein verhaßter lächerlicher Störenfried. Vielleicht nur, weil diese Wissenschaft eine Demokratie ist ohne Präsidenten, der in ihrem Namen zu sprechen die Vollmacht hätte, ist es noch nicht offen gesagt worden, daß die kleinste mikrochemische Feststellung mehr wirklichen Wert für die Menschheit besitze als die größte Dichtung. Kunst, Religion, Philosophie werden vom rechten Wissenschaftler als überflüssig empfunden; die Beschäftigung mit ihnen ist geeignet, jeden Jünger der Wissenschaft bei seinen Kollegen zu verdächtigen, sie ist unsolide Windbeutelei. Dieser Moloch einer inventarisierenden Wissenschaft nimmt den Menschen eben ganz in Beschlag, alles muß er für ihn sein und tun, dann wird er für vollwertig befunden. Und wer ausginge, den Götzen zu zertrümmern, der käme in die Verlegenheit des Don Quixote.

Denn er findet keinen sichtbaren Gegner, nur ein leeres Wort, ein Luftgebilde, welches diese Gemeinschaft zusammenhält, die ihn nicht unbarmherzig niederstoßen, sondern ein noch kälteres Schweigen seinen Angriffen entgegensetzen würde. Um kurz auszudrücken, was die heutige Wissenschaft ist und was sie nicht ist, können wir sagen: diese Wissenschaft besitzt Resultate und stellt sich Aufgaben, aber sie kennt keine Probleme mehr. Probleme gibt es nur für Menschen, die für und über sich, und nicht für ein Götzenbild denken, wenn das Idol auch Wissenschaft heißt.

Während so äußerlich Wissenschaft zum obersten Zwecke wurde, freilich Wissenschaft als Vermehrung des Präsenzstandes der Erfahrungen und Uniformierung derselben, ging in der Auffassung der Wissenschaft und ihrer Stellung im geistigen Leben des Menschen eine scheinbar entgegengesetzte Wandlung vor sich. Seine unendliche Geringschätzung der Technik hatte der Wissenschaftler stets mit großem Recht dadurch begründet, daß dieser alles Wissen nur Mittel zum Zwecke, ihm Wissen Selbstzweck sei.

Die Wissenschaft selbst recht eigentlich als Mittel zum Zwecke zu proklamieren, war unserem Zeitalter vorbehalten. Die „Philosophie“ dieser Anschauung[1] ergab sich aus der allge-

[1] Mach, Die Geschichte und Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit, Prag 1872, ferner „Die Gestalten der Flüssigkeiten“ und „Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung“.

meinen ökonomischen Auffassung dessen, was bisher einen höheren Platz in den Wertungen behauptet hatte. Wie der historische Materialismus den ganzen Wert der Vergangenheit der Menschheit vernichtet, indem er der Geschichte keinen weiteren Sinn zu vindizieren trachtet, als den Kampf um Fourage und Fourageplätze, so degradierte die Auffassung der Wissenschaft als Komfort den Erkenntnistrieb des Menschen um ein so Ungeheueres, wie es wohl in der Geschichte nie zuvor dagewesen ist. Sie war geistreich vorgetragen, gewiß, und hat durch den leichten Zauber ihrer Darstellung sicherlich mehr als einen in ihren Bann gezogen, dem es nicht bestimmt war, mehr als kurze Zeit bei ihr bleiben zu können. Es fehlte ihr auch nicht an dem heute üblichen biologischen Gepränge. Aber die biologische Betrachtungsweise, wie man sie heute versteht, ist ja nichts anderes als eine utilitaristische, sie erweitert die utilitaristischen Gesellschaftsprinzipien berühmter englischer Flachköpfe zu denen des Pflanzen- und Tierreiches. Hierin hat sie, wenn auch späterhin eine Entfernung von Darwin eingetreten ist, ihren Ursprung, die Anregung, welche Darwin Malthus schuldete, nie verleugnet. Also das Wohlgefallen an der Biologie ist mehr ein spezieller Fall des Zuges zur Ökonomie. Auch das Wort von der „Ökonomie der Wissenschaft“ stammt von einem Nationalökonomen. Nicht umsonst habe ich den praktischen Betrieb der heutigen Wissenschaft mit dem eines großindustriellen Etablissements verglichen. Die Bestätigung, daß es auch im Theoretischen sich so verhalte, wird uns von ihren Theoretikern. Daß die Wissenschaft ein Geschäft ist, der Gedanke würde jedem Handelsvolke Ehre machen. Er hat auch wirklich bei den Amerikanern und bei den Juden den meisten Beifall gefunden.[1]

Ich habe nicht die Absicht noch die Möglichkeit, hier die ökonomische Auffassung der Wissenschaft zu kritisieren und ihre psychologische Unhaltbarkeit zu erweisen; sie soll vorläufig nur gewertet werden. Die Leugnung aller Probleme, welche mit ihr Hand in Hand geht, ist charakteristisch für den aller wahren Kultur fremden Charakter dieser Anschauung, wenn auch ganz folgerichtig vom Standpunkte eines Empfindungsmonismus aus,

[1] Allerdings noch eines anderen Zuges wegen, des Zuges zur sexuellen Zuchtwahl (für den die Kunst aus der Liebeswerbung des Auerhahnes sich entwickelt hat).

der alle Problematisationen selbstverständlich immer nur relativistisch nehmen kann. Doch wird man nicht leicht annehmen wollen, daß die Leugner aller Probleme selbst sehr problematische Naturen sein werden. Ebenso notwendig war die Leugnung eines erkennenden Subjektes, dem ein zu erkennendes Objekt gegenübersteht. Indem der Mensch nicht mehr erkennen wollte, und doch, ja dann um so mehr, einem fremden Zwecke Sklave sein mußte, erfolgte stillschweigend in sicherer Allmählichkeit die Konstruktion eines sozialen Ideals der Wissenschaft, für die das Individuum arbeiten müsse; der Ruf: „für die Wissenschaft" ist so meist nur eine Komponente des Geschreies: „für die Gattung," „für die Gesellschaft"; der Moloch der Wissenschaft ist nur ein kleiner Gott aus dem Götzenreiche der Sozialethik, noch ein liebenswürdiger Zug derselben, noch eine Belehrung mehr an das Individuum, daß dieses vor allem an die Gesamtheit Abgaben zu leisten habe. Die Weisheit selbst wurde Mittel, als diese Wissenschaft zum Zwecke wurde. Und daß dieses Mittel nicht hoch im Preise stehen bleiben konnte, wird man jetzt verstehen.

Man ermesse aber trotzdem noch einmal die ganze Jämmerlichkeit des Schauspieles. Der Stürmer nach Erkenntnis verwandelt sich unter dem sittigenden Einfluß der Ökonomie in einen besorgten Ofenhocker, der Ungestüm seiner Jugend wird fader Witz; für die Größe des Erkenntnisdranges hat er das überlegene Lächeln des Nicht-Begreifenden. Die ungeheuere Schuld der Anschauungs- und Denkformen, mit welcher das Erkennen dem größten Erkenner belastet ist, drückt ihn nicht mehr, drückt sein „erbärmliches Behagen" nicht mehr! Er sucht nicht mehr und fragt nicht mehr, er sammelt, sammelt und ordnet, ordnet. Die kolossale Tragödie des Erkennens verabschiedet sich mit ihm durch die kommentierende Fratze: Wozu die Aufregung? Wir wollen ja nur haushalten!

Verlassen wir die Lehre, welche die Wissenschaft als Mittel zum Zwecke ansieht, und wenden wir uns jener zu, welcher Wissenschaft Selbstzweck ist. Wir werden aber auch hier noch nicht unbedingt positiv werten können. Auch Selbstzweck kann Wissenschaft in doppelter Weise sein: Wissen kann der Mensch wollen als Macht, und er kann es wollen als Wert.

Wissen kann gewollte oder gehütete Macht sein. Wissen wird als Macht gewollt von jenem Menschen, welcher die Natur

nicht anerkennt, das Dasein überhaupt verneint, vom bösen Menschen. Er sieht die Probleme, sieht, daß Menschen an ihnen leiden, aber er will die Probleme widerlegen und auf diese Art jenen Menschen seine Verachtung beweisen. Die Frage mag er nicht, kennt er nicht, sie ist ihm höchstens Mittel, um Antwort zu erzwingen; und die Antwort gibt er nicht, weil ihm innere Klärung nie ein sittliches Bedürfnis ist, sondern die Grundform seiner Antwort ist triumphierende Ironie über die Frage. Es ist nicht Faust, der dem Erdgeist, dem Symbole alles Geschehens in der Zeit, ins Auge sieht, dem Problem sich flehentlich nähert, zum Problem hinan will, sich selbst inbrünstig zur Idee emporzieht; nein, er trachtet das Problem zu sich hinabzuziehen, er will das Sein durch Erkennen widerlegen, die Erkenntnis damit, daß er erkennt, heruntersetzen, wie er sich selbst heruntergesetzt hat. Darum läßt Wagner im „Parsifal" Klingsor, der sich selbst entmannt, als Mittel zum Zwecke benützt hat, mit Zauberwerkzeugen und nekromantischen Vorrichtungen ausgerüstet sein. Denn, was ich hier im Auge habe, ist die große Idee des **Zauberers,** die auch heute noch ihren tiefen Sinn hat, wenn man sie nur richtig als die Hypostasierung einer bestimmten Sinnesart erkennt. Jener berühmte Mann der Geschichte, der ihr am nächsten kommt, ist Baco von Verulam. Wir begreifen jetzt den inneren Zusammenhang der Lehre dieses Mannes, der das Wort: Wissen ist Macht, Tantum possumus quantum scimus, gesprochen hat, des ersten, der auf die Entdeckungen und Erfindungen voll Hochmut (Nov. Org. 1, 129) hingewiesen hat, des Großahnen der heutigen Fortschrittsphilister, mit seinem unredlichen Lebenslaufe.

Hier ist auch der Ort, einiges über die Technik zu sagen, soweit diese mehr ist als eine Methode, praktische Aufgaben unter Leitung der Erkenntnis rationell zu lösen, d. h. die Theorien singulären konkreten Zwecken nutzbar zu machen (Konstruktion); oder mehr als ein Mittel, vom Denker geahnte Zusammenhänge sichtbar nachzuweisen (Experiment).[1] Dieses Mehr ist der Erfindungsgeist, wenn er die Grenzen des geistigen Spieles oder praktischer Nützlichkeit überschreitet. In der Erfindung kann

[1] Soweit auch sie nur Geschäft ist, ist sie amoralisch, noch nicht einmal antimoralisch.

psychisch sehr viel Böses liegen, das läßt sich nicht leugnen, sehr viel Wille zur Macht. Man spricht es ja aus: die Beherrschung der Natur ist das Endziel, und rühmt sich solcher Erfolge. Es liegt aber nicht nur Unkeuschheit, Sucht zur Entblößung und Beschämung des Nackt-Betroffenen in diesem Niederreißen aller Mauern (dies würde ihm vollkommen gemeinsam sein mit dem Erkennen aus antimoralischen Motiven). Es sind die Erfindungen vielmehr gerade diejenigen Wunder, „die der Teufel wirkt," und es ist zu verstehen, warum die Lokomotive als diabolisch empfunden wurde. Der Wille zur Macht verneint auch die Naturgesetze, denn er will sie zwingen. Wir haben im Wunder, das der Satan wirkt, den Gegenpol des Wunders vor uns, das die Gottheit wirkt. Es ist nicht die Überwindung der Naturgesetzlichkeit durch den Gedanken der Freiheit des moralischen Subjektes vom Naturgesetz (Mysterium der Auferstehung), sondern ihre Überwindung aus dem Grunde, weil nichts frei bleiben darf, alles geknechtet werden muß. Wille zur Macht ist Wille zur Unfreiheit überhaupt, zur eigenen wie zu der alles anderen. Der Wille zur Macht, der in Wahrheit nicht Wille, sondern Willkür heißen sollte, behandelt die Menschen so, als gälte der Satz der Identität nicht: der Machthaber verlangt von seinen Untertanen jeden Tag etwas anderes, entgegengesetztes. Und so kehrt auch die Willkür des Menschen, der über die Natur Macht will, sich nicht an die Gesetzlichkeit in der Natur, sondern will sie niederwerfen und durchbrechen. Es ist ein unendlich tiefer Zug in allen Teufelsmythen, daß dieser dem, der sich ihm anheimgibt, die Möglichkeit verschafft, von einem Punkte der Welt momentan sich nach jedem anderen zu versetzen, ihm Reichtum ohne Arbeit, Gold aus nichts, alles ohne Kontinuität, ohne Kausalität zufallen läßt (so wünscht es nämlich das böse Streben im Menschen). Die Kausalität nämlich wird nur von Freiheit erkannt, aber eben durch Freiheit auch anerkannt, gesetzt (um ein Objekt zu haben, dem gegenüber es sich als Freiheit behaupte, nach der Weltauffassung Kantens). Der Böse erkennt auch keine Kausalität an, er gibt dem Objekte keine Freiheit, weil er selbst sich in Unfreiheit fort und fort tiefer stürzt, er springt in Willkür auch mit den Tatsachen um, und liefert so den empirischen Beweis dafür, daß Kausalität nur von Freiheit gesetzt wird. Diese funktionelle, willkürliche Gewalt

über die Freiheit des Naturgesetzes also liegt der Idee des Zauberers, der über die Dämonen der Natur Gewalt besitzt, im tiefsten zugrunde; er ist der Verächter des Objektes, das er nicht groß, in feierlicher Majestät, vor sich sieht und verehrt, sondern bezwingen und knechten will.

Ich will die Erfinder nicht überschätzen; so grandios diabolisch sind sie nun freilich kaum je veranlagt, und selten gewinnt dieses Streben bei ihnen größere Intensitäten. Sie sind erfahrungsgemäß keine gewaltigen Unholde, aber oft sehr gemeine Naturen, die unbewußt etwas von jener Idee des Zauberers verwirklichen. Darum empfinden wir aber auch in der Technik so vieles als magisch, als unheimlich.

Es werden sicher nicht wenige auch diese theoretisch-psychologischen Erörterungen „reaktionär" finden, vom schwärzesten Aberglauben und von Gespensterfurcht eingegeben. Doch ich werte hier nicht die Erfindung und nenne nicht sie des Teufels. Aber die Erfinder sind zu oft moralisch höchst bedenkliche Individuen; und mich interessiert nur die Gesinnung. Es ist aber, so beginnt Kant seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", nichts in der Welt, was gut oder böse genannt werden könnte, als der Wille.

Wissen als Geschäft war moralisch gleichgültig, indifferent, und der Theorie dieser Anschauung lag jede Ahnung eines ethischen Elementes im Wissenstrieb ferne. Wissen als Wille zur Macht war antimoralisch; es hatte für das Moralische des Erkennens den sicheren Instinkt des Tempelschänders und wollte es entwerten durch Besitz. Wissen als Wert ist jene Sinnesart, welche der Wissenschaft die moralische Hochachtung ewig sichern wird. Zum Wissen um der Macht willen verhält sich das Wissen um des Wertes willen wie zum Koitus die Liebe, zum Morde die Belebung. Der Wissensdrang also ist zum dritten Willen zum Wert; Erkenntnis diesem reinen Triebe gewollter Wert, gehütetes Juwel. Seine Ironie beschränkt sich und frohlockt nicht. Er kennt den Ernst der Frage und den Schmerz der unbefriedigten Antwort; er ringt sich durch alle Bangigkeiten und Schrecknisse des Zweifels durch zur Gründung der wahrhaft festen, der unerschütterlichen Überzeugung. Darum stellt er die höchsten, lautersten Ansprüche an das Wissen: den beiden tiefsten Denkern der historischen Menschheit, Plato und Kant, die beide das Wert-

problem als das letzte Problem der Welt wie des Menschen erfaßt haben, ist neben so vielem anderen auch die größte Hochschätzung der Mathematik gemeinsam, die am ehesten das Wissensideal zu verwirklichen scheint, und die sie darum allen anderen Wissenschaften als ein unerreichbares Beispiel voranstellen.

Und doch haben beide, Plato wie Kant, die Möglichkeit, durch bloße Wissenschaft zur Weltanschauung zu gelangen, mit Recht verneint. Eine Weltanschauung hat der Mensch, soweit er Künstler oder Philosoph ist, aber nicht als bloßer Mann der Wissenschaft. Die Wissenschaft sucht immer nur Wahrheiten, nicht die Wahrheit.[1] Positive Wissenschaft hat an und für sich weder Tiefe noch Fläche; sie soll aber darum nicht aggresiv werden gegen Tiefe, nicht Tiefe verbieten wollen, wie dies die Erkenntnistheoretiker der positiven Wissenschaft von Demokrit bis Mach in irgend einer Form (Materialismus, Monismus, Positivismus, Empiriokritizismus) immer wieder versucht haben. „Ihr kommt nicht hinein, und wehrt denen, die hinein wollen!"

Es liegt in der Gemütsanlage der Philosophen begründet, daß ihnen agitatorisch-aggressives Auftreten schwerer fällt als anderen Menschen. Sonst hätte die schnöde und freche Behandlung, welche die Wissenschaftler ihnen so gerne zuteil werden lassen, das unverschämte Achselzucken über ihre „unfruchtbare" Beschäftigung, sie schon längst zu einer Zurückweisung veranlaßt. So sei es denn ausgesprochen: Auch der (originelle) Philosoph sechsten und siebenten Ranges, Hegel, Schleiermacher, Krause, Maine de Biran, Carlyle, Nietzsche, steht noch immer weit höher als der größte und originellste Nur-Wissenschaftler, als ein Newton, Gauß, Galilei, Maxwell, Darwin, Berzelius, Helmholtz, Jacob Grimm;

---

[1] Darum, weil die Wissenschaftler nicht eine Weltanschauung aus sich selbst haben, die ihnen das Maß der Dinge wird, sondern nur einige wenige Dinge, die ihnen das Maß der ganzen Welt sind, wiederholen sich immer die gleichen Vorgänge: taucht irgend eine Erscheinung auf, die von den Wissenschaftlern nicht in ihr umfangarmes System eingefügt werden kann, so wird sie schroff in Abrede gestellt, und ein jeder, dessen freierer Blick ihm die Möglichkeit zugeben läßt, wegen seiner furchtsamen Phantasie, seines Narren- und Köhlerglaubens verlacht. So war es mit den hypnotischen Erscheinungen, mit der „double personnalité", mit vielen Symptomen der „grande hystérie", so ist's jetzt mit der Telepathie, dem Versehen der Schwangeren, dem Einfluß der Gestirne auf den Menschen, und so wird es immer sein.

höher nämlich an Genialität, an den Eigenschaften, welche einen bedeutenden Menschen konstituieren. Freilich, wenn man nur an die Sicherheit der Ergebnisse denkt, nur an die Befähigung seiner Resultate, gleich in Kompendien und Schulbüchern Aufnahme zu finden, dann muß man gewiß den Wissenschaftler dem Künstler, wie dem Philosophen vorziehen. Aber darauf kommt es nicht an. Jede wissenschaftliche Entdeckung wird immer von zweien oder mehreren gleichzeitig gemacht, und wer eine macht, hat nie das Gefühl, daß dies kein anderer so hätte schaffen können.[1] Die großen Philosophen dagegen sind wie die großen Künstler Individualitäten, keiner durch den anderen ersetzbar.

Für die positive Wissenschaft mit ihren immer nur relativen Rätseln im Theoretischen und immer neu sich verschiebenden Zielen im Praktischen gibt es im Grunde keine wirklichen Probleme, keine absoluten Aufgaben des Menschen und der Menschheit; sie geht ja gerade darauf aus, in der Erfahrung alles selbstverständlich scheinen zu lassen. Wäre ihr dies aber gelungen, könnte es ihr je gelingen, so wäre auch im Praktischen aller Vervollkommnungstrieb geschwunden. Es ist der Maßstab eines hochstehenden Menschen, wie einer hochstehenden Zeit, daß ihnen alles zur Nebensache wird vor dem metaphysischen Problem und der ethischen Aufgabe. Nicht ohne Grund hat Goethe dem Faust einen Wagner gegenübergestellt und über diesen jenen sich entsetzen lassen:

> „Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet,
> Der immerfort am schalen Zeuge klebt,
> Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
> Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet."

---

[1] Wie wäre dies auch möglich, da ein Wissenschaftler gar nicht tun würde, was er tut, wenn nicht die Wissenschaft bereits soweit wäre, und ganz anders wissenschaftlich denken würde, wäre er zu einer anderen Zeit geboren. Der Mann der Wissenschaft stückelt nur an. Daher kommt es, daß, wenn ein Mann der Wissenschaft in seinem Leben auch nur ein noch so schlechtes Gedicht gemacht hat, er dieses innerlich mehr lieben wird als alles, was er je wissenschaftlich geleistet. Denn im Gedichte steckt er selbst. Damit ist nun nicht bezweckt, daß noch mehr Menschen Gedichte machen sollen. Aber die Wissenschaft sollte anders betrieben werden.

„Wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht!" diese Freude des Wagner ist die Melodie aller Geschichte der positiven Wissenschaften. Im Ernst ausgesprochen bedeutete sie das Ende, Ragnarök, die Götterdämmerung. Denn dann wäre das Bewußtsein für die Hauptsache verloren gegangen. Und in der Hauptsache steht es ganz gleich von den vedischen Hymnen bis auf den heutigen Tag.

Es gibt keine neuen philosophischen Gedanken, ebenso wie es keine neuen künstlerischen Themen gibt. Das liegt aber daran, daß Philosoph und Künstler als Individualitäten zeitlos sind, aus ihrer Zeit nie zu begreifen und nie mit ihr zu entschuldigen. Im Philosophen und im Künstler liegt Ewigkeit, im bloßen Mann der Wissenschaft als bloßem Gattungswesen nur die Unsterblichkeit des treu bewahrten und vermehrten Fideikommisses. Der Philosoph ist also der höhere Mensch als der Wissenschaftler. Mit der Wissenschaft bleibt immer notwendig etwas „Fachsimpelei" verbunden, denn es gibt nur Wissenschaft vom Fache; die Philosophie ist ebenso allumfassend wie die Kunst. Der große Philosoph hat wie der große Künstler die ganze Welt in sich, sie sind der bewußte Mikrokosmus; im gewöhnlichen Menschen, auch im Nur-Wissenschaftler, ist der Mikrokosmus ebenfalls, aber unbewußt, virtuell. Hier liegt der Grund, daß Künstler und Philosophen immer nur über dieselben ewigen Probleme sprechen; und wir stehen vor der paradoxen und doch unzweifelhaften Tatsache, daß gerade das echte Genie nie etwas ganz Neues, nie Dagewesenes findet, während der große Wissenschaftler immer wirklich etwas Neues entdeckt; allerdings ist sein Ganz-Neues als solches im letzten Grunde auch immer ganz uninteressant („Regenwürmer"). Die Individualität des Genies führt es mit sich, daß immer anders und doch stets in formal gleicher Weise die Frage des Verhältnisses des Ichs zum All gestellt wird; die positive Wissenschaft ist nur gattungsmäßig und sozial, und kann darum wohl eine Geschichte haben, aber sie kennt keinen Heroismus und keine Tragik, keine Lust und keinen Schmerz. Die positive Wissenschaft schaltet die Individualität aus: also kann sie nicht Kultur sein. Sie kennt weder absolute Probleme noch absolute Aufgaben: insofern negiert sie die Kultur.

Nur „machen“ soll die Wissenschaft nicht mehr; nicht einem bloßen Worte, dem Worte Wissenschaft sich verschreiben. Die Seele des Menschen, seine Individualität ist zeitlos, auch gegenüber dem Zeitablauf von Jahrtausenden; die Individualität ist nicht Funktion der Zeit. Dennoch, in der Wissenschaft macht sie sich hierzu. Wissenschaft sollte ein Mensch nur von dem treiben, was ihn angeht: der Kranke soll Medizin studieren. Den Problemen der Wissenschaftler ist bis heute nie, wie denen der Philosophen und Künstler, individuelle Schuld zugrunde gelegen. Jedes wahre, ewige Problem aber ist eine ebenso wahre, ewige Schuld; jede Antwort eine Sühnung, jede Erkenntnis eine Besserung.

Würde das so, wie ich es hier als Wunsch ausspreche, so würde das Täppische, Rohe und Freche aus dem Betriebe der Wissenschaft schwinden. Der Wissenschaftler wüßte, daß es seine Sache ist, um die es sich handelt; und da würde er sein Objekt nicht anfassen mit der Feuerzange, nicht darüberfahren mit dem Tafelschwamm, es nicht behandeln wie mit dem Wurstmesser.

Philosophie nun ist auch Wissenschaft, nicht ihrem Gegenstande, wohl aber ihrer Methode nach. Drei Elemente konstituieren erst den Philosophen, aber auch notwendig alle Philosophen, so viele Unterschiede es auch sonst unter ihnen noch gibt: Erstens das mystische Element (identisch mit dem Bedürfnis und der Forderung nach dem Absoluten); zu zweit das systematische oder theoretische Element (das Bedürfnis nach der Architektonik). Diese beiden Qualitäten reichen noch nicht hin, denn eine theologische Dogmatik, die an den Glauben appelliert, entspricht solchen Bedingungen ebenfalls. Es kommt als Drittes hinzu das Element des Wissens, das Postulat der Ableitbarkeit, der Demonstrierbarkeit. Daß es eine „Geschichte der Philosophie“ gibt, liegt nur an diesem überindividuellen Anspruch des Wissens und dem Einfluß der wissenschaftlichen Methode (die Philosophie hat keine eigene Methode); eine Geschichte der Mystik gibt es nicht. Ebenso ist eigentlich Geschichte der Kunst (aus den gleichen Gründen) ein Unding, es gibt nur eine Geschichte der Technik (des sozialen Elementes in der Kunst).

Der Philosoph will wissen und muß beweisen. Nur darum hat Philosophie einen überindividuellen, kulturellen, positiven

Wert. Die individuellen Erleichterungen des Nur-Mystikers sollen nicht angezweifelt werden, aber für die Kultur haben sie keine Bedeutung. Die Philosophie ist kulturell wertvoll, weil sie Wissenschaft und weil Wissenschaft transzendental ist; aber Wissenschaft selbst ist nur kulturell wertvoll, sofern sie philosophisch ist, d. h. nicht etwa Lehrsätze eines bestimmten philosophischen Systems zu beweisen von vornherein ausgeht, sondern im Geiste des Forschenden selbst in steter und unauflöslicher, frommer Beziehung und Absicht auf das Welträtsel steht.



Letzte Aphorismen.



Krankheit und Einsamkeit sind verwandt. Bei der geringsten Krankheit fühlt sich der Mensch noch einsamer als vorher.

Alles, was sich spiegelt, ist eitel; das ist denn auch die Sünde alles Lichts. Das Licht kann darum nicht einmal Symbol der Gnade (geschweige der Ethik) sein. Die Sterne sind symbolisch für Menschen, die alles außer der Eitelkeit überwunden haben. Das Gute hat kein Symbol als das Schöne: die ganze Natur.

Ihrer sind viele; denn das Problem der Eitelkeit ist das Problem der Individualität. Die Individualität hat Kant, der äußerst eitel war, erkenntnistheoretisch überwunden durch den Transzendentalismus; ethisch nicht; denn er hat das „intelligible Ich" nicht überwunden (die Eitelkeit verbindet ihn mit Rousseau).

Das „intelligible Ich" ist aber nur Eitelkeit, d. h. Knüpfung des Wertes an die Person, Setzung des Realen als nicht real; es ist zugleich identisch mit dem Zeitproblem: denn das Zeitliche ist eitel.

Es gibt kein Ich, es gibt keine Seele[1]; von **höchster, vollkommener Realität** ist allein **das Gute**, welches alle Einzelinhalte in sich schließt.

Die Individualität entsteht aus der Eitelkeit; weil wir Zuschauer brauchen und gesehen werden wollen. Der Eitle interessiert sich auch für andere Menschen und ist ein Menschenkenner. **Weil auch das Böse in allen Menschen eines ist** („Ein Unglück kommt selten allein"), darum sieht der Mensch nach mir, den

---

[1] Damit ist nichts von dem zurückgezogen, was über das Ich und die Seele (als dem Ausdruck des Intelligiblen in der empirischen Welt) gesagt wurde; es ist hier bloß eine Aussage über die ontologische Realität gemacht.
(Anmerkung des Herausgebers.)

ich fixiere; er will nämlich von mir gesehen sein. Meine Neugier ist seine Schamlosigkeit.

Es hat einen ethischen Grund, daß der Mensch eine Waffe (sei's auch die Hand) braucht, um sich zu töten. Er hat sich das Erdenleben nicht gegeben, nur Gott kann es ihm nehmen; doch der Selbstmörder ist des Teufels.

Dem Teufel nämlich ist seine Macht, ist Alles nur geliehen; er weiß das (darum schätzt er Gott als seinen Geldgeber; darum rächt er sich an Gott; alles Böse ist Vernichtung des Gläubigers; der Verbrecher will Gott töten) und weiß es nicht oder anders (darum ist er am jüngsten Tag der Gefoppte); und daß er dies weiß und doch nicht weiß, das ist zugleich seine **Lüge.**

Der Teufel nämlich ist der Mensch, der alles hat und doch nicht gut ist; während Allheit nur aus Güte fließen soll, und nur durch Güte ist. Der Teufel kennt den ganzen Himmel, und will Gott als Mittel zum Zwecke benützen (er ist darum vor allem Frömmler); und ist natürlich in gleichem Grade der als Mittel Benützte.

Der Herr des Hundes ist derjenige Mensch, der gar nichts Hündisches in sich hat; ihn sucht der Hund; der Herr des Hundes hält sich einen Hund, sowie das Böse in Gott ist: er hält es im Bewußtsein.

Der Hund hat alle Tierformen (Schlange, Löwe etc.); er selbst aber ist der Sklave.

Der Wirbel ist die Eitelkeit des Wassers; und sein Kreis-Egoismus.

Die Gefahr des Flusses ist die Versumpfung. Dort sind die Mücken und das Fieber.

Die Malaria ist ein Sinnbild innerer Versumpfung; der Malaria-Kranke sucht Lichter anzuzünden, indem er sich berauscht. (Der Wein funkelt.)

Auch die individuelle Unsterblichkeit ist noch Eitelkeit oder Ruhm-Egoismus.

Der Sumpf ist eine falsche Allheit des Flusses, und sein Scheinsieg über sich selbst. Er entsteht durch Vermischung des Wassers mit Erde (das Männliche geht durch die Poren des Weiblichen).

Der See ist eine Station des Flusses; seine beschauliche Stunde. Auch er ist eine falsche Allheit.

Der Greis ist eine falsche Ewigkeit: das Alter. Das Gute (und Schöne—Wahre) ist **ewig-jung**. Das war es auch, worum Wagner als seiner eigenen Unvollkommenheit wußte: er war Wotan. Der Siegfried und Parsifal ist noch nicht erschienen. Der vollkommen gute Mensch (Jesus) muß jung sterben.

Die Sterne lachen nicht mehr; sie haben zur Lust keine Beziehung mehr; nur mehr zur Seligkeit und Freude. Aber sie glitzern, sie sind eitel. Sie können darum fallen. Die Sünde der Sonne ist Lust—Schmerz, statt Wert—Unwert: sie lacht (aber sie sticht, glüht, brennt, blendet, raucht wie ein Feuer).

Der Sündenfall ist die Individualität und sein Symbol die Sternschnuppe.

Die Lava ist der Dreck der Erde.

Als die Sonne sich verdunkelte, ging es Christus schlecht; da sprach er: „Gott, warum hast du mich verlassen?“

Das Tiefe im „Baumeister Solneß“ ist die Einheit des Übels durch Raum und Zeit. Der böse Wunsch bei mir entspricht einem Übel (und einer Furcht) wo anders. Der den

Mörder fürchtet, setzt ihn; wer morden will, setzt den, der den Mörder fürchtet.

Im Augenblick, da das Fliegenartige (Jüdische?) in mir unbewußt wird, d. h. ich fliegenartige „Züge“ habe, ich hierin unfrei bin, wird es zur Erscheinung der Fliege, der gegenüber als einer Empfindung ich unfrei bin: im selben Augenblicke aber ist der Raum da. So zeigt sich das Problem der Externalisation, der Projektion, des Raumes als die andere Seite des Problems der Tierpsychologie, der Natursymbolik.

Der Verbrecher halluziniert die giftige Mücke und stirbt an falscher Furcht durch Herzschlag. Es ist die Mücke in ihm selbst, die gesiegt hat.

Der Neurastheniker (das ist der Mensch mit Furcht vor dem äußeren Tode) wird von derselben Mücke gestochen, die sein Leben lang sein Unglück und seine Furcht gebildet hat, im selben Augenblicke, wo er ihr Realität gibt, indem er sagt: jetzt kommt es.

Krankheit ist ein Spezialfall von Neurasthenie. Krankheit ist Neurasthenie im Körper.

Den Übergang von Neurasthenie zur Krankheit muß Hautkrankheit bilden.

Die Schuld des Neurasthenikers ist nämlich der Raum; die Schuld des Verbrechers ist die (weitere) Zeit. Darum wird dem Verbrecher immer die Zeit, dem Neurastheniker stets der Raum Problem.

Der Raum entsteht mit dem Körper. Hier wird Ausdruck Selbstzweck (Nietzsche). Die Schuld des Neurasthenikers ist sein Körper: er haßt ihn. Seine Schuld ist der Stil.

Lust ist körperlich, Freude psychisch. Des Neurasthenikers Sünde ist es, erst durch Leid gut werden zu wollen.

Das Innere des Körpers ist sehr verbrecherisch.

Neurasthenie = **Raum**[1] = Externalisation = Duplizität = Irrsinn = mangelhafte Logik (Logik ist räumlich eher als zeitlich) = Unfreiwerden durch äußere Empfindung = **Setzen des Nicht-Realen als real.**

Verbrechen = **Zeit** = Lüge (aus Feigheit) = gegen Gott gerichtet = **Setzen des Realen als nicht-real.**

Kurzsichtigkeit = Blödsinn? = Fisch?

Der Raum ist das ganze nach außen zerstückelte Ich.

Alle Tiere sind Symbole verbrecherischer, alle Pflanzen Symbole neurasthenischer Phänomene in der Psyche.

Der gleichförmig beschleunigte Fall ist die Tendenz der Schuld, sich fortwährend zu vermehren (Gewohnheit).

Die Gefahr des Inders ist die Dummheit; gegen diese hat sich Buddha inkarniert.

Jesus gegen das Jüdische (das ethische Korrelat dessen, was Dummheit intellektuell ist), und deswegen die „Armen im Geiste“ geliebt; und so ist das Lamm ein christliches Symbol geworden.

Jüdisch ist um so viel ärger als dumm, als Ethik über der Logik steht.

Der Jude ist gar nicht dumm und darum der Züchtiger des Dummen, der sich vor ihm fürchtet (der deutsche „Michel“; Wagner als Antisemit wie Christus; **Indo**-Germanen).

Dem Philosophen imponiert der Künstler, weil im großen Kunstwerk der **Zufall** ohne Erkenntnis des Naturgesetzes ausgeschaltet ist.

[1] Dasselbe, was sich psychologisch und physiologisch als Neurasthenie und Verbrechen kundgibt, äußert sich transzendent als Raum und Zeit.
(Anmerkung des Herausgebers.)

Der Teufel rächt sich an Gott dafür, daß er von ihm geschaffen ist.

Er ist der Mensch, der sich seiner Existenz und seines Einflusses behaglich freut, ohne zu glauben, daß dieser Einfluß nur dem Guten dient.

Das Judentum ist das Böseste überhaupt.

Der Verbrecher ist impotent wie der Heilige; er ist nur psychisch sexuell, er *kuppelt*. Der Neurastheniker ist stets stark potent, weil sein Böses körperlich, räumlich ist.

Der vollkommene Verbrecher ist in weiterem Sinne böse als der Neurastheniker und wird schließlich auch krank.

Die Pflanze ist der Neurastheniker; sie *zittert* (der Verbrecher schlottert und klappert mit den Zähnen). Sie ist ohne Trennung durch Zellwände; d. h. hier ist *Einheit*, aber keine Allheit; keine Bewegung (d. h. räumliche *Bestimmtheit*, Haften am Ort, Sünde des Raumes), keine Sinnesorgane.

Tiere und Pflanzen sind Unbewußtes im Menschen.

Der Mensch begegnet dem ihm unbewußt gewordenen, als unfreier, in den Empfindungen wieder. Es gibt keinen Zufall; nur Gerechtigkeit.

Die Schlange im Eisenbahnwaggon, wohin sie sich begeben hat, ist die nach außen gerichtete Lüge (gespaltene Zunge, Häutung, Strabismus divergens), vor welcher der Eingestiegene *Furcht* hat; sie nähert sich ihm um so mehr, je eher er vor der Lüge kapitulieren will: *seine Feigheit zieht sie nach sich.*

Der Verbrecher *erdenkt* die Schlange und fürchtet sich vor ihr; aber er stirbt nie durch sie; ihm geschieht nie etwas von außen, sondern nur von innen: an dem Herzschlag durch die halluzinierte Schlange.

So setzt auch der Verbrecher das Weib als Gedanke (er will den Koitus); aber es existiert nicht für ihn. Er findet nie das Weib, das er sucht; weil er nur die Idee des Weibes schafft. Er kann die absolute Dirne (ein altes Weib) sexuell be-

gehren und kann die Madonna lieben (wenn er rein werden will); aber er findet die Madonna nur, wenn er gut ist; in diesem Augenblick schafft er die Madonna.

Der Athlet hat Kraft als Selbstzweck ohne ethisches Ziel. Der Athlet muß an sich selbst zugrunde gehen, wie das Walhall-Motiv an sich selbst stirbt.

Die Schlange ist stolz: sie lügt nur nach außen, nicht nach innen.

Der Hund ist gar nicht stolz.

Die Schlange trifft sicher; in ihr ist die Kraft der Erkenntnis am größten.

Die alte Jungfer ist das Nichts, das aus dem Weibe wird. dem der Mann, der sie schafft, aus ethischen Gründen nicht wieder begegnet. Sie geht ganz zugrunde.

Der Mond ist der Traum; der Nachtwandler ist der unfrei gewordene Träumer.

Epilepsie tritt nach Verschlucken alles Bösen, nach letztem Verzicht auf Selbstbeobachtung auf.

Jeder Sieg des Guten in einem Menschen hilft von selbst dem anderen.

Die Schuld des Juden muß Lächeln über Güte sein, wie die Schuld des Dummen Lächeln über Weisheit.

Dem vollkommenen Verbrecher muß der Selbstmord mißlingen, weil er ins Leben will, um sich zu rächen, um zu schaden.

Psycholog = Verbrecher
Naturforscher = Neurastheniker.

Michel Angelos Schuld war Pessimismus (Verfolgungswahn).

Das Mitleid muß einsichtig **innere Trauer** (mit Anerkennung der *Gerechtigkeit*) werden und darf nicht Wille zur Lust bleiben. Denn erst dann liebt man die Menschen wirklich.

Der Dumme lächelt verschmitzt über die Frage, der Jude über die Schuld. Beide nehmen nichts ernst.

Der Kniff des Juden ist es, *neben* Gott zu stehen.

Epilepsie tritt ein, wenn der Mensch sich sagt: es ist überhaupt **nichts real**. Er verliert sodann den letzten Halt auch in der Empirie.

Katze ist Schmeichlerin (*Leisetreterin*), eine andere Form des Sklavenhaften, eine, die den Herrn preist.

Hundswut ist Rache des Hundes am Herrn, Beschuldigung des **Herrn**, daß es so und nicht anders ist.

Gott ist, was der Mensch nie sein kann: Vater und Sohn zugleich. Der Sohn ist Selbsthasser und *Richter* über sich selbst, über die Welt.

Verbrechen (Mord) heißt: dem anderen (Gott) *Schuld geben wollen.*

Der Hund, die Schlange etc. suchen die anderen zu widerlegen, um sich zu rechtfertigen (Bellen, Zischen).

Der Vogel hat die falsche Leichtigkeit; er fliegt, weil er Röhren in den Knochen hat.

Telepathie ist Apperzeption.

Der Verbrecher überwindet die Furcht durch den Haß, statt durch die Liebe.

Auch um Christi Geburt muß es viele bedeutende Männer gegeben haben, die aber nicht „auserwählt“ wurden, und deren Andenken zugrunde gegangen ist.

Hat die Parthenogenesis etwas mit der lesbischen Liebe zu tun? Amazonen.

Hypochondrie ist abgelenkter Selbsthaß und Verfolgungswahn.

Michel Angelos Werke sind im Zugrundegehen, weil er den Pessimismus nie überwunden hat.

Jüdisch ist es, anderem (dem Christentum) die Schuld zu geben; (gar keine Demut)! Schuldabwälzung heißt Judentum. Der Teufel ist der Mensch, der dem Gläubigen (Gott) die Schuld gibt.

Insofern ist das Judentum das radikal Böse.

Der Dumme ist der, der über die Frage überlegen lächelt, der kein Problem anerkennt: **Parsifalsage.**

Der Jude übernimmt gar keine Schuld: „Was kann ich dafür?" „Nebbich". Der Christ übernimmt **alle.**

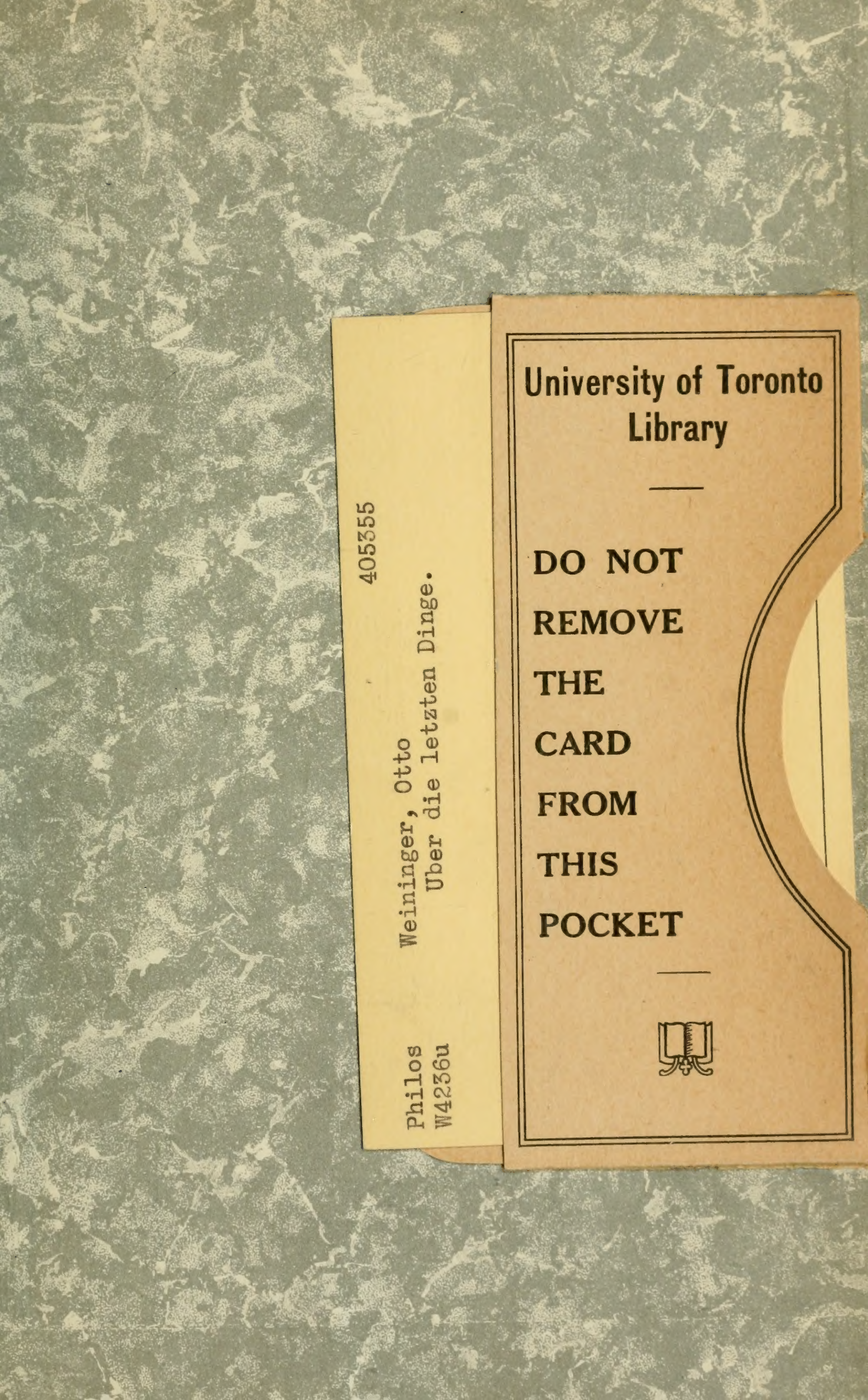
Das Symbol des Jüdischen ist die Fliege. Dafür spricht vielerlei: Zucker, Massenhaftigkeit, Summen, Zudringlichkeit, Überall-Sein, scheinbare Treue der Augen.

Der Jude belädt sich also mit gar keiner Schuld (und **also** auch mit keinem Problem); darum ist er unproduktiv. Seine Schuld ist es, die Zeit nicht einmal zu setzen (Eintags-Fliege, Zeitung, Journalist; viele Zeitungen heißen „Mücken": Fieramona in Florenz, La Mouche), den Endzweck und den Weltprozeß nicht zu wollen, weder Gut noch Böse zu wollen. Er widersetzt sich dem Willen Gottes, der auch das Böse will.








405355
Weininger, Otto
Uber die letzten Dinge.
Philos
W4236u
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

